

في المعرفة التاريخية

أرنت كاسير

أحمد صدي محمود

على أدهم

تأليف

ترجمة

مراجعة

وزارة الثقافة والاعلام
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

هذه ترجمة كاملة للجزء الثالث من كتاب :

THE PROBLEM OF KNOWLEDGE

BY

Ernst Cassirer

الناشر

دار النهضة العربية

٣٦ شارع الخيامي

١- بزوغ النزعة التاريخية : هردر

هناك اعتقاد شائع يتكرر دائماً ، وهو أن القرن التاسع عشر لم يكن حقراً وتاريخياً ، فحسب ، بل إن هذه السمة هي التي تميزه تمييزاً تاماً عن العصور السابقة كافة . ولوحظ أن ذلك هو سبب استحقاق هذا القرن للشهرة ، وإن كان الجميع لم يشتركوا في التهلل لها . فند نشر كتاب ينشئه « أفكار في غير أوانها » *Unzeitgemässen Betrachtungen* سنة ١٨٧٤ . ازداد التساؤل الفلسفي حول قيمة النزعة التاريخية ، واتسم هذا التساؤل بسمة العنف ، كما أن مسألة فائدة التاريخ للحياة أو إساءته إليها قد توفقت بطرائق جد مختلفة .

ولأنه من الخطأ الظن مع ذلك بأن هردر والرومانسكيين هم أول من اكتشف التفكير التاريخي بهذه الصورة ، وأنهم أول من قدر قيمته للمعرفة . فعصر الاستنارة الذي يعتبر عادة عصر لا تاريخياً ، لم يكن فقط على دراية بهذه الطريقة في التفكير ، بل إنه قد استفاد منها باعتبارها إحدى الوسائل التي يمكن استخدامها لتحقيق أهدافه . وحقاً ، يعتبر اكتشاف العالم التاريخي الذي تحقق في خطوات تقديمية بطيئة من بين أعظم إنجازات عصر الاستنارة ، الذي دفع للبحث في طائفة جديدة من المسائل التاريخية ، كما دفع أكثر من ذلك إلى وضع المناهج المتمايزة للمعرفة التاريخية ، التي كان على العصور التالية فقط تنميتها . ونحن إذا تركنا جانباً (جيا مباتيستا فيكو) الذي قام بوضع مثل أعلى تاريخي للمعرفة في مقابل المثل الأعلى الرياضي والعلمي لديكارت ، فإننا نصادف طلائع التفكير التاريخي

الحديث متمثلة في مونتسكيو وفولتير وهيوم وجيبون وروبرتسون (١) .

ولذا فما يتميز به القرن التاسع عشر ، ويعتبر من خصائصه ليس اكتشاف التفكير التاريخي ، كما هو كذلك ، بل هو الاتجاه الجديد الذي اتخذته . والحق أن انقلاباً يدعو إلى الدهشة قد حدث . إنه نوع من « الثورة الكوبرنيكية » التي أدت إلى تقديم علم التاريخ في صورة جديدة . فكما أراد كانط أن يعد « كوبرنيك » الفلسفة ، كذلك يمكن أن يطلق على هررد لقب « كوبرنيك التاريخ » . ومؤلفات هررد باعتباره مؤرخاً وفيلسوفاً للتاريخ مثال خلاف . ولذا فإتينا إذا حكمنا عليه اعتماداً على هاتين الصفتين فقط ، تعرض لخطر الإقلال من شأنه . فهو لم ينبج قط فيلسوفاً للتاريخ في إقامة نسق موحد ، كامل في ذاته ، وترددت طريقته في التفكير بين قطبين متقابلين هما : الكائن (المتحقق) ، والمتسامى . فهو من ناحية قد رأى تفسير التاريخ اعتماداً على طبيعة الإنسان وحدها ، وتصوره شيئاً يكشف فيه النقاب عن الإنسانية ، غير أنه من ناحية أخرى قد رأى نفسه مرغماً على الاهتمام مراراً إلى خطة إلهية وراء التاريخ باعتباره فعلاً من أفعال العناية الإلهية . وكتاباته في التاريخ الحق لا تتساوى في الأهمية ، وأفضل ما فيها هي لمحاته aperçus في مجال الشعر ، التي تعتبر ذات قيمة كبرى ، كما أنها من أهم كتابات هذا العصر . وإذا تكلمنا بصفة عامة ، قلنا : إن التاريخ السياسي كان خارج مجال اهتمامه ، وازداد عدم إقباله على التاريخ السيامي مع تقدمه في السن . ونحن إذا قسنا أعماله وفقاً للمقاييس المعمودة ، كان من السهل علينا الإقلال من شأن دوره في التاريخ . وقد خص كتاب فيتر Fueter المشهور الذي يناقش تطور الكتابة التاريخية منذ بدء ظهور الكتابات الإنسانية للإيطاليين إلى الآن « هررد » بقسط ضئيل من العناية (٢) . فلم يتعد نصيبه أكثر من

أربع صفحات ، بينما أفاض الكتاب في الكلام عن آخرين لا يمكن مقارنتهم بهرد من ناحية الأهمية الفكرية .

وتغيز النظرة على الفور عندما ينظر إلى هررد لا من وجهة نظر ما أنجزه في مجال التاريخ ، بل من ناحية ما كان يتوق إلى تحقيقه ، وما كان يصبو إليه في التاريخ ، فإن فضله الجوهرى الذى لا يارى ، يمكن فى طرأته مبتغاه وعظمته . وأول إنسان استطاع أن يفهمه فهماً وفاقاً ، وأن يقدره هو جيته الذى لم تكن له صلة بالعالم التاريخى مماثلة لصلته الوثيقة بالعالم الطبيعى ، كما أنه لم يتمتع بقدرة استبصارية مباشرة خاصة بهذا العالم (٣) . فقد رأى جيته أن نموذجاً جديداً من التفكير فى التاريخ وإدراكه قد برز ، وامتلاً من أجل ذلك حماسة صادقة ، وشعر بأن هذه الحماسة قد استولت عليه تماماً ، وكتب إلى هررد فى مايو ١٧٧٥ يقول : « تلقيت كتبك ، وتمتعت بها ، والله يعلم كيف تستطيع أن تجعل الناس يشعرون بواقعية هذا العالم ! .. إنه خليط يعج بالحياة ! .. ولذا فشكراً ، وشكراً مرة أخرى ، وإننى أشعر كذلك بمأهية وجودك فى الشخصيات التى قدمتها فى المشاهد .. فلم تكن ستاراً فحسب تتحرك من ورائه الدى .. بل كنت الأخ الأبدى ، والإنسان ، والله ، والدودة ، والاحق . وكانت طريقتك فى جمع الذهب التى لم تكن تعتمد على تقيته من الأتربة العالقة به ، بل إنها اعتمدت على بعث الحياة إلى هذه الأتربة ، وتحويلها إلى صورة كائنات حية ، قريبة على الدوام إلى قلبى ، (٤) .

كانت هذه هى التجربة العظمى التى شعر بها جيته من جراء قراءته لهررد . ونحن اليوم ما زلنا قادرين على الشعور بها بكل قوتها . فالتاريخ الذى لم يبد فى نظر جيته من قبل أكثر من قاذورات متراكمة ، أو مستودع

للهملات ، أو في أفضل حالاته أفعال حاكم أو دولة ، قد أصبح حيلة بفضل السحر الذى أسبغته عليه هررد ، كما أنه لم يعد مجرد سلسلة من الأحداث ، بل أصبح دراماً باطنية للعنصر الإنسانى نفسه .

وعلاشك فيه أن التاريخ لم يقنع قط حتى فى الماضى بتقديم المجرى الخارجى للأحداث سبباً وراء فهم صلاتها الخارجية ، فقد أراد جميع عظماء المؤرخين أمثال تكيوسيدس ، ومكيافلى شيئاً آخر مختلفاً أكثر من ذلك . لقد أرادوا جعل الناس الذين كانوا وراء جميع هذه الأحداث ، وقاموا بدفعها إلى الأمام أرادوا جعلهم من صميم الواقع . « وصور دلتاى ، تصويراً دقيقاً كيف يصبح اعتبار مكيافلى مؤرخاً عظيماً باعتباره فقط قد اهتدى إلى نظرة جديدة عن الإنسانية ، كما أنه استطاع نقلها إلى العالم الحديث . بأسره (٥) . ولكن الإنسان الذى بدأ به مكيافلى كان الرجل العمل الذى تسيطر عليه أهداف معينة ، ويشرع فى تحقيقها بدقة وعناية ، ويختار الوسائل التى تساعد على تحقيق هذه الأهداف . أما هررد فقد تصور التاريخ فى صورة جديدة حلت محل هذه النظرة العملية . فهو لم ينظر إلى الإنسان باعتباره كائناً تتحكم فيه النزعة العملية الخاصة بإنجاز الأفعال ، بل كإنسان دى مشاعر ، كما أنه لم ينظر إلى مجموع أفعاله ، بل نظر إلى ديناميكية مشاعره . فإن جميع الأفعال الإنسانية سواء فى ميدان السياسة أو الفلسفة أو الدين أو الفن لا تمثل إلا الجانب الخارجى من الإنسان ، أما الحياة الباطنية فإنها لا تظهر نفسها إلا بعد النفاذ وراء هذه الأفعال . لاخبار طبيعتها . وتبدو هذه الطبيعة فى صورة أكثر بدائية وأكثر مباشرة . وأوضح فى المشاعر أكثر مما تبدو فى النيات والخطط . وهذا الكلام اكتشف هررد لأول مرة كلا من قلبى الطبيعة والتاريخ : أليست ماهية الطبيعة فى قلوب الناس ؟

وترتب على هذه النظرة تغير موضع بؤرة التاريخ . فالأحداث أصبحت هامة فقط بقدر استطاعتها الكشف عن الطبيعة الإنسانية، وإزالة الحجب عنها . كما أصبح كل ما حدث في الماضي رمزاً ، فمن طريق الرمز وحده يمكن فهم طبيعة الإنسان والتعبير عنها . وفي سنة ١٧٦٩ أى عند ما كان هررد في سن مبكرة صاح قائلاً : « أواه ... أن أشق طريقى إلى الأمام خلال هذا الطريق ، فيألفها من غاية .. ويألفها من مقابل .. وأنا إذا استطعت أن أخاطر وأصبح فيلسوفاً ، فإن كتابى عن الروح الإنسانية سيأتى حافلاً بالملاحظات والتجارب . وكم أتوق إلى أن أكتبه . كأنسان ، وللإنسانية .. إن كتابى سيعلم وسهنب ! .. إنه سيكون منطقاً حياً ، وعلم جمال ، وتاريخ ، وفن ! وسبقدم فناً رفيعاً من كل معنى ! وسوف يحصل على علم من كل ملكة من ملكات العقل ، ويصنع من كل هذه الأشياء تاريخاً عاماً للمعرفة والعلم ، وتاريخاً عاماً للروح الإنسانية .. من خلال العصور وخلال جميع الشعوب ! .. فيألفها من كتاب (١) .

وفي كتاب هررد الكثير من الأشياء التى لم تكتمل ، أى التى بدأت ولم تم ، أو التى لم تصادف نجاحاً ، ولكنه وفق فى هذا الكتاب فى تحقيق الهدف الذى رسمه لنفسه فى سن الخامسة والعشرين ، واستطاع إدراك النجاح إدراكاً جزئياً . فهو لم يتمكن من اكتشاف عالم التاريخ ، ولكنه كما يقول « جيته » قد استطاع أن يجعل هذا العالم شيئاً حياً . فقد نفخ فيه روحاً جديدة ، كما وهبه حياة أخرى .

وكان من المحتم وفقاً لذلك أن تتغير جميع معايير الحياة التاريخية للإنسان ، ولم يكن هررد قد نبذ هذه المعايير بأى وسيلة من الوسائل . فلم تكن النزعة التاريخية التى دافع عنها هررد بالمذهب النسبى الذى لا يقبل القيود ، ويرفض كل القيم . فقد استطاع إقتاده من مثل هذه النفسية مثله الأعلى ،

أى المثل الخاص بالإنسانية ، الذى ظل عنده مبدأ رابطاً عاماً وكلياً ، وبدونه يصبح التاريخ بلا وحدة أو معنى . فالشعوب المختلفة كلها ، وشتى العصور ، أعضاء وأجزاء فى مجموعات أكبر ، إنها لا تزيد عن مجرد لحظات فى تطور العنصر الإنسانى نحو هدفه الأعلى . هذا الهدف لم يكن بالهدف البعيد بعداً لانهائياً ، الذى لا يصل إليه أبداً ، أو لا يمكن الوصول إليه ، إنه موجود هنا بالفعل فى كل لحظة ، عندما تشرق أى روحانية حققة ، أو حياة إنسانية كاملة . إن كل لحظة من اللحظات تمر منفردة ، غير أن كل واحدة منها لا تعتبر مجرد مسلك للأخرى ، أو وسيلة لها . فكل محتواها الفريد ومعناها الجوهرى وقيمتها التى لا تضاهى . من هذا يتضح أن هررد لم ينكر بتاتا المعايير فى كل صورها ، وإن كان قد رفض أى معيار يجعل أى شعب مفرد أو أى عصر مفرد مقدساً ونموذجاً للآخرين . وفى هذه المسألة كذلك استطاع أن يذهب أبعد من رأى فنكلمان Winckelmann . فبالرغم من نظراته إلى الهيلينية كشيء أبدي لا يمكن أن ينسى ، فإنه لم يخصها بأى قيمة مطلقة . فى التاريخ لا شيء يمكن أن يعتبر وسيلة فقط ، أو ذا قيمة نفعية محضة أو يخلو من قيمة فى ذاته . ويقول فى هذا الشأن : « لا أستطيع أن أقنع نفسى أن هناك فى ملكة الله شيئاً يعتبر وسيلة محضة ، فكل شيء وسيلة وغاية فى نفس الوقت (٧) . ولذا علينا ألا نسأل أبداً ما هى قيمة أى كائن فى التاريخ لأهداف آخر ، مادام كل كائن موجوداً لذاته ، وهذه هى قيمته للكل ، فلا يمكن النظر إلى أى عضو فى أى منظمة أو هيئة بغير نظر إلى الآخرين ، كما أن أحداً لا يوجد لصالح آخر غريب ، وكما يقول هررد : « إن نهضة مصر لم تكن مستطاعة بغير الشرق ، واعتمدت اليونان على مصر فى نهضتها . وتسلفت روما ذروة مجدها على ظهر العالم بأسره وهو تقدم حقيقى وتطور متصل . فالعالم مسرح بين دور الله فى رعاية الإنسان على الأرض . وكل شيء يجرى فى هذا المسرح لغاية ما ، حتى بالرغم من

أنتا لن نستطيع أبداً أن نرى الغاية النهائية . إنه مسرح تظهر فيه العناية الإلهية فقط من خلال ثغرات وأجزاء متناثرة من المشاهد الفردية . (٨) إلا أن أى جزء من هذه الأجزاء لا يعتبر مجرد جزء لحسب ، فعنى الكل يمينا في كل جزء من الأجزاء . وهذا المعنى لا يمكن أن يبدو إلا في جميع الظواهر مجتمعة . ولا تبدو هذه الظواهر إلا في صورة تعاقب فقط ، فلا يمكن أن ترى كلها مجتمعة . إن العبارة القائلة « نموت ونصير » تكشف لأول مرة المضمون الحقيقي للتاريخ ، فأهمية هذه الجزئيات الحقيقية قد أصبحت واضحة فقط في هذا التجزئ . وفي فئاتها الظاهري . والذي يرى في التاريخ ليس مجرد المجزئ الخارجى للأحداث ، بل يسعى بدلا من ذلك لرؤية روحه ، هو وحده الذى يستطيع أن يكشف الروح الكامنة وراء أحجبها وأقنعها . إنه يستطيع أن يكتشفها في الألعاب الأولمبية عند اليونانيين ، وكذلك في الصور البسيطة للنظام الأبوى ، وعند التجار الفينيقين ، وكذلك عند الرومان المحبين للحرب . ولكن الأشياء سواء أكانت أكاليل غار ، أم مشاهد جماعات مقدسة ، في سفن التجار ، أو أعلام المأسورين ، لا يمكن أن تدل على شيء إلا في قلوب الذين اشتوها . وسعوا لإدراكها ، وحققوا آمالهم ، ولم يطلبوا شيئا سواها . فلكل شعب مركز إشعاع لسعادته في باطنه وحده ، كما أن لكل كوكب مركز ثقله . (٩) ،

أليس الخير موزعا على العالم بأسره ؟ وذلك حتى لا يستأثر عنصر إنسانى أو بقعة واحدة من الأرض بكل شيء . لقد قسم الخير ، وتحول إلى ألوف من الأشكال ، وتوزع في جميع بقاع العالم ، وفي كل عصر من عصور الزمان . إنه « بروتئوس » الخالد^{١٠} . ومع هذا فازالت تلوح في الأفق

* بروتئوس Proteus إله بحرى كان يستطيع أن يغير شكله وفقا لارادته .

خطا جديدة للتقدم — هذه هي رسالتى الفكرية العظمى ، (١٠) . بهذه الكلمات انتهى هررد إلى نقطة تحول هامة . فبدأ النظر الحديثة إلى طبيعة التاريخ وقيمه ، وجرى العادة أن نعتبر الرومانتيكية بداية هذه النظرية ، وأن نرضى لهررد بدور المهد للرومانتيكية ونبيها . ولكن هذا الرأى لا يعتمد على أساس . وحقيق أن الرومانتيكية كانت أكثر فهماً للعادة التاريخية من هررد ، ونتيجة لذلك استطاعت أن ترى التفاصيل بوضوح أكثر ، إلا أنه فيما يختص بالنواحي الفلسفية والتاريخية ، فإن النقلة من هررد إلى الرومانتيكية تعتبر نكوصاً أكثر منها تقدماً . فلم تتكرر ثانية نظره العالمية الرائعة للتاريخ ، كما أن الرومانتيكية التى بدأت أول الأمر حركة أدبية ، ونمت بعد ذلك وأصبحت حركة دينية ، قد وقعت فى صورتها الدينية فى جبال المذهب المطلق الذى حاربه هررد ، وكان بنيتة إزالة أسسه . ولم تكتف الرومانتيكية بالإشادة بالأحوال فى العصور الوسطى المسيحية ، بل إنها اعتبرت هذه الأحوال جنة الإنسانية المفقودة ، التى نحن إليها ، وتسعى للعودة إليها . بهذا المعنى تكون « العالمية » مرتبطة بالدين . أما فى حالة اللاهوتى الحر هررد ، فإن « العالمية » كانت أعظم حرية وأقل التزاماً فهى قد تحررت حتى من المسيحية ذاتها . وبالطبع لم يعطف هررد على جميع العصور بقدر واحد ، فقد كانت له ميوله الواضحة . ولكنه كان نادراً ما يطلق أحكامه العنان ، بل يحاول السيطرة عليها عن طريق النقد . وعندما كان يعجز عن الإعجاب ، كان يحاول أن يكون عادلاً . وقد بدت له العصور الوسطى فى حدائنه كعصر « بربرية قوطية » ، متمشياً مع انحرافات الذوق الكهنوتى والقوطى . وحتى فى كتابه من فلسفة التاريخ ، إلى الحضارة الإنسانية .

Auch eine Philosophie der Geschichte Zur Bildungden Menschheit
الذى نشر ١٧٧٤ ، فإنه لم يعدل عن هذا الرأى عدولاً له أهميته ، وإن كان فى هذا الكتاب لم يستطع إنكار ضرورة النظر نظرة عادلة منصفة إلى هذه

البربرية بكل آثارها في الحياة والفكر والمعتقدات . وفي هذا يقول :
« إن روح العصر منسوجة ومتصلة بجميع الخصائص المتنوعة : كالشجاعة
والزهد والمخاطرة والشهامة والطفان والعظمة . إنها تمزج جميع هذه
الخصائص في الكل ، الذي يبدو الآن كطيف ، أو كفترة انتقال رومانتيكية
حافلة بالمخاطرات بين عصر روما وعصرنا الحالي . وإن كانت قد بدت في
وقت ما طبيعة كما بدت في وقت ما واقعاً (١١) »

وأكثر من ذلك إثارة للانتباه—وإن بدا للوهلة الأولى مجرداً أو متناقضاً
— اتجاه هررد نحو عصر الاستنارة . فقد بدا خصماً عنيفاً لروح هذا
العصر بالعقل ، أى بالوعى الذى يجعلنا نشعر بأننا قد أصبحنا على علو
شامق يجعلنا على ازدهار العصور الماضية . وهاجم القرن الثامن عشر لأنه قد
طبع على جبينه كلمة « فلسفة » ، وعزل نفسه عن كل نظرة حية للأحوال
الإنسانية والروحية الخاصة بالعصور الأولى ، وشوه كل تقدير لها .
ولكن بغض النظر عن عدائه العنيف ، فإنه كان أميناً وغير منحاز إلى
درجة كافية ساعدته على إنصاف الاستنارة في مجالها . فهى تعنى عنده الكثير
مادامت تتصف بالحكمة الكافية التى لا تجعلها تدعى أنها كل شئ .

وقد اختلف في هذه المسألة عن روسو ، الذى كان مديناً له بفضل كبير ،
وكان له عظيم الأثر على نشأته . ولذا فإن تسمية هررد «بروسو الألمان» ، (١٢)
تستند إلى أسس سليم .

أى روسو الذى لن يستطيع العالم فهمه أبداً .
إن ميزان الإنسانية العظيم لا يخطئ في يديك .
أنت تزن كل ما هو دقيق ، وإن كان الآخرون لا يرضون بأوزانك .
أنت تزن التاج الذهبى وأكاليل الغار البراقة .
أنت تزنها ، إنها أترية ! .. انظر إلى الآلهة إنهم ينحون إليك .

أنت حكيم زماننا ، وأنت متقد شرفنا (١٣)

هكذا كتب هررد في إحدى قصائد شبابه (١٤) ، ولكنه لم يشعر بحالة الرغبة إلى العودة إلى الطبيعة إلا في مستقبل حياته فقط ، فقد استطاع بعد ذلك في التو التغلب على التشاؤم التاريخي والفلسفي الخاص بهذه السنين ، وحل مكان الإنكار أكثر التأكيدات رسوخاً . ولتأمل قوله : « في كل عصر سعى العنصر الإنساني نحو السعادة ، ولكن بطريقة مختلفة . ونحن الآن في زماننا نتردى في هوة المبالغة ، عندما نثني مثل روسو على العصور التي لم يعد لها وجود ، والتي لم يكن لها وجود . فانهضوا ، وأثنوا على فضائل عصركم ، » (١٥)

هذا الهدف الذي رسمه هررد لنفسه في شبابه المبكر ، وفي أيام إنتاجه المتدفق ، قد استطاع أن يحققه في حياته العاملة . وإن كان هذا التحقق قد تم في صور متناثرة في عدة نواح . فقد تسنى له أن يصبح « رسول فضائل عصره » ، ليس بأى معنى أخلاقي أو ديني ، بل بمعنى فكرى محض . فقد عرف عصره إلى بعض قراء ذات الأثر العميق وذات الأصالة ، والتي كانت إلى هذا العهد في سبات عميق . وعندما فعل ذلك فإنه قد أصبح مرشداً للمستقبل كذلك . وكان على الفكر التاريخي والكتابة التاريخية التي أعقبت ذلك أن تختار في الغالب وسائل أخرى ، وأن تخضع لميول مختلفة تماماً عن ميوله ، غير أنه حيثما يصادفنا فهم حي وتفسير روي للتاريخ ، فن الضرورى أن نرجع ذلك إلى هررد .

ولأول وهلة يبدو وكأنه لا يمكن أن يوجد تعارض حاد مثل الذى بين طريقة هررد الذاتية في النظر إلى التاريخ وبين موضوعية « رانكه » ، الصارمة . فقد كان هدف « رانكه » الوحيد هو أن يبين « كيف حدث التاريخ بالفعل » ، وكان يفضل « نحو نفسه كذلك » ، حتى يجعل صوت الأحداث التاريخية والقوى الجبارة للعصور وحدها مسموعاً . وكان مثل

هذا المسلك غير ممكن لهرد ، لأن منهجه كان بحاجة إلى فهم تعاطفي للحياة الباطنية للآخرين . واستلزم هذا الاستبصار التعاطفي لا نحو النفس ، بل حشد قواها وتوسيع مداها . وهرد لا يمكنه أبداً أن يحو ذاته ولا يمكنه أبداً أن ينكرها . لقد كان مثل فاوست ، يعني تضخيم ذاته حتى تضم الكون ، وذلك لكي يتمتع نفسه بكل ما يخص عالم الإنسان بأسره . وبخلاف هذا الاختلاف في الشخصية والميول الرئيسية ، فإن هررد مع ذلك قد أثر في رانكه أقوى تأثير (١٠) . فإن ملاحظة رانكه الشهيرة الخاصة بأن كل عصر يتبع « الله مباشرة » ، وأن قيمته لا تعتمد على ما قام بتحقيقه ، بل على « وجوده وعلى ذاتيته » ، تكرر بوضوح ، وفي صورة خصبة الاعتقاد الأساسي الذي دافع عنه هررد في مؤلفه الأول الكبير عن فلسفة التاريخ .

(من فلسفة للتاريخ إلى الحضارة الإنسانية .)

Auch-eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit

وقد تشبث رانكه تشبثاً قوياً بكلمات هررد عندما كتب أن جميع الأجيال تتساوى في مكاتها عند الله ، وأن المؤرخ مطالب بأن يرى الأشياء بهذه الطريقة .

ولذا فليس هناك توقف في الاستمرار بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، أي بين الاستنارة والرومانتيكية ، بل هناك فقط اتجاه تقدمي يؤدي من « لينتز » و « شافنبري » إلى « هررد » ، ومنه إلى « رانكه » .

وقد ذكر « فريد ريش ماينكه » في محاضراته لتخليد ذكرى رانكه ، أن أحداً لن ينال كثيراً من قدر رانكه ، إذا قال : إن المبادئ التي جعلت كتابته التاريخية حية ومثمرة وهي : الشعور بالفرد ، وبالقوى الباطنية التي تشكل الأشياء ، وبطورها الفردي الخاص بها ، وبالأسس العامة للحياة التي تجمع بين كل هذه العناصر . — هذه المبادئ قد تمت بفضل جميع

المحاولات التي قام بها العقل الألماني خلال القرن الثامن عشر . وقد عاوقت أوروبا بأكلها في قيام هذه المبادئ . فأعان « شافيسبري » الحركة الألمانية عونا فكرياً فيما بفضل نظريته عن الصورة الباطنية كما أن لينتز في نفس الوقت في ألمانيا قد استطاع بواسطة نظريته عن « الموناد » وبفضل عبارته « التعاطف العالمي » بدأ إشعال النار ، التي اتقدت بعد ذلك عند الشاب هردر ، واندلعت في النهاية عندما استخدم عبارة لينتز ، واكتشف فردية الأمم المعتمدة الجذور في أرض الحياة بأكلها التي تخص الجميع ، وتنسب الأمم كلها إليها انساباً إلهياً (١٧) .

٤ - الرومانتيكية وبراية العالم النقدي للتاريخ

نظرية الأفكار التاريخية: غير ورائكة ومحبوت

لا يمكن إنكار دور الرومانتيكية في جعل التفكير التاريخي مشعراً إلى درجة غير عادية . ويعتبر ما تحقق في هذا الشأن من أهم النتائج الفكرية التي حققها الرومانتيكية . ولكن ليس من السهل تحديد الدور الذي كان لها في هذا السبيل . فالآراء الخاصة بالأهمية الفعلية لتأثيرها تتضارب تضارباً كبيراً . وحتى في الوقت الحاضر ، فما زال هناك تعارض من عدة نواح بين الآراء والأحكام الخاصة بقيمتها . ولذا فإننا نجد انتهاء مقالين في كتاب عن تاريخ العصور الوسطى والعصور الحديثة إلى نتائج متعارضة تماماً . والمقال الأول الذي كتبه «فون ييلوف»^(١) ، هو دفاع مطلق عن الكتابة الرومانتيكية ، وهو بحق مناصرة تامة لها ، فقد نسب إليها كل ما كتب في القرن التاسع عشر ، وحسب من نتائجها الروحية . وكلما ابتعد التاريخ عن اتباع آراء الرومانتيكية الرئيسية ، اعتبر أنه قد أصبح معرضاً لخطر الانحراف إلى أى طريق غير مألوف كلامية مثلاً ، أو وجهة النظر الاجتماعية ، أو التفسير الوضعي كما ظهر في فرنسا تحت تأثير «كوت» . ولذا أصبح من الواجب أن تكون صيحة المعركة للكتابة التاريخية الحديثة . عودوا إلى الرومانتيكية ، وقد دافع «فون ييلوف» عن هذا الموقف بتبصر عظيم ووضوح ، وبأقصى قدر من التحصب في الوقت نفسه . أما المقال الآخر فهو «لفيتر» الذي قدم صورة مختلفة تماماً ، أنكر فيها إنكاراً مطلقاً أى قدرة للرومانتيكية على بلوغ المعرفة التاريخية الموضوعية . فقد حاول أن يثبت أن الرومانتيكية قد طرقت عالم التاريخ وفي جعبتها أفكار محددة قد سبق تصورهما . ولهذا السبب لم تستطع قط أن تحقق أى فهم غير متحيز للأحداث . وأعمت نظريات «الروح القومية» و«التطور العضوي» ،

والإسراف في تقدير غير المعلوم الذي اعتبر في مرتبة أعلى بكثير من المعلوم كل المتسكين بهذه النظرة من البداية ، وجعلتهم لا يدركون النواحي الهامة في الأفعال التاريخية . فلم تتكشف لهم قط العوامل المتنوعة والمتعددة الجوانب التي تقرر التاريخ ، ولم تتسق مع الكتابة التاريخية نظريتهم الدجمائية التصور التي تعتمد على طائفة من فروض الرومانتيكية غير المبرهنة وتعميماتها غير الناضجة ، وذلك لأنها قد تمت على يد أناس لم تكن لديهم سوى دراية ضئيلة بالتاريخ ، وكان الرأى التاريخى السياسى الرومانتى فى صورته الخاصة التى لم تمتزج بشئ بغير فائدة على الإطلاق .

فما الذى نستطيع أن نستنتجه من هذا الاختلاف البين فى الرأى بين اثنين من الباحثين مثل « ييلوف » ، « وفيتز » ، اللذين كانا يعرفان تطور الفكر التاريخى الحديث معرفة تامة ، وتبعاه فى جميع مراحلها الواضحة ؟ يتضح على الفور أنه لا يمكن قبول رأى فيتز بمجرد ترك المجال الضيق للكتابة التاريخية والنظر إلى تطور العلوم الانسانية Geisteswissenschaften فى القرن التاسع عشر ، فقد أظهر الاتجاه الذى تم هناك بوضوح تأثير الأفكار الرومانتيكية الدائم بل والحاسم فى كل مجال . فقد أثرت هذه الأفكار تأثيرا واضحا على كل ما قام به « شلجل » A. W. Schlegel فى تاريخ عالم الأدب وما حققه الأخوان « ياكوب وفيلهم جريم » فى عالم اللغة الألمانية ، وما أنجزه زافينى Savigny فى تاريخ القانون . وربما يكمن فى هذه الآثار أهم ما حققته الرومانتيكية وأخلده . ولو أنه لم يكن لديها أى شئ سوى الشعور بما هو معجز وخالق للعادة ، والاهتمام بالماضى والمفزع بما كان موضع فخرها ، ويعتبره أنصارها من الكتاب عادة أفضل خصائصها وأكثرها جوهرية ، لما أمكنها الثبات طويلا فى العالم الثقافى . ويرجع نباتها فى كل من الأدب والتاريخ الفكرى العام إلى الحقيقة الخاصة بأنها كانت كذلك بحثا

في المعرفة ، وأنها قد أعدت أداة خاصة بها . إنها أداة النقد التاريخي الحديث . في هذا السبيل عملت الرومانتيكية جنبا إلى جنب بجوار عصر الاستنارة المحترقة احتقارا جما . من هذا يتضح وجود طريق مباشر ومستمر ومتصل بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فهناك صلة بين بايلي Bayle وفولتير من القرن الثامن عشر ، ونيبور ورانكه من القرن التاسع عشر . ويتحتم علينا أن نشيد بمزايا الرومانتيكية الباقية . فقد ظلت آثارها يانعة في عالم علم الحضارة ، حتى بعد أن خبا بريقها الشعاعى ، وذبلت زهرة الرومانتيكية الزرقاء . وقد تبدو هذه الآراء غريبة ومغيرة ، إذا تذكرنا النظرة التقليدية التي ينظر بها إلى الرومانتيكية . فأى نهضة وازدهار جديد يمكن العلم أن يتوقع من نظرة إلى العالم Weltanschauung تبحث في الأماكن المظلمة بدلا من المضيئة ، وتشعر بالرضى عند قيامها بذلك ؟ وما الذى يتوقعه التاريخ من مزاج يرفع من شأن الأسطورة ويمجدها ، ويحاول التشبث بالنظرة الخرافية والدينية إلى الأشياء ؟ . رغما عن هذا ، فقد أقامت أفضل العقول في العصر الرومانتيكى ، وأكثرها خصوبة حدا فاصلا بين العلم والأسطورة . ولذا فن الصعب ألا يشك قارىء تعقيب أوجوست فيلم شليجل على « أغاني ألمانية قديمة » للأخوين ياكوب وفيلم جريم لأول وهلة في أن الذى كتب هذه التعقيب هو أحد طلائع الرومانتيكية . لأن المقال يفرق تفرقة قاطعة بين المصادر التاريخية من ناحية ، والمصادر الخرافية والشاعرية ، أو الأسطورية من ناحية أخرى فكل التاريخ الموثوق به ، وفقا لراى شليجل يعتمد على مثل هذه التفرقة . وقد وجه شليجل اللوم إلى الأخوين لأنهما فشلا في أحوال كثيرة في فصل الخرافة فضلا كافيًا عن التاريخ الحق ، ولأنهما أسبغا على الخرافة شرفا ، يعنى الاعتراف به الشك في أكثر معارفنا دقة ورسوخا .

ويقول شليجل : « إن جميع الحقائق التاريخية تتضمن السؤال البسيط

الخاص نهل حدث شيء معين بالفعل أو لم يحدث ، وهل اتبع هذا الشيء الوسيلة التي ذكرت ، أو أنه قد تم باتباع وسيلة أخرى . ولا يمكن أن تكون الروايات المتناقضة حقيقة معاً في نفس الوقت . ويساء إلى الخرافة ذاتها بتحميل مقصودها جميع الأشياء الزائفة غير المعقولة أو الخلقاء التي يذكرها الراوى . فليس لكل الأفكار الخاطئة أصل . فهناك أو هام غير مستلزمة تماماً ، وأكاذيب غير شاعرية . غير أن الآخرين جريم يتحدثان حتى في القصص وحكايات الأطفال عن الروح القديمة للخرافة وعن التقاليد الأكثر تأخراً ، أو عن الأسطورة ، وعن الطبيعة الأسطورية للكل .

وقد طالب شليجل بالإضافة إلى هذا النقد بصفة خاصة بأساس لغوى أكد لبحث السجلات الأدبية . ويقول في هذا الشأن « لا يمكن تكرار القول على الدوام بأن نجاح البحث في العصور القديمة للغة العامية يتسنى فقط اعتماداً على النقد والتفسير . فكيف يتيسر ذلك بغير معرفة دقيقة بالحو ؟ » . وقد بين أن ما قام به الأجانب حتى ذلك الوقت من أجل القواعد الألمانية ، كان أكثر بكثير مما أنجزه الباحثون الألمانيون (٣) . ويبدو أن هذا هو ما ألهم ياكوب جريم لكتابة كتابه عن النحو الألماني . وربما كان لمقال شليجل فضل حثه على القيام بمهمته الحقبة الخاصة بدراسة اللغويات التاريخية . (٤)

وتأثير الزعة الرئيسية للرومانتيكية على نيبور أكثر جدارة بالملاحظة . وقد أشعرته الرومانتيكية بالسمة المتميزة للتفكير الأسطوري وأهميتها ، ولكنها دفعتها إلى وضع حد قاطع بين الفكرين الأسطوري والتاريخي الحق . وأكثر من ذلك أنه أدرك وجود اختلاف رئيسي بين المصادر المختلفة للمعرفة التاريخية ، كما أدرك أنه لا يمكن الاهتمام إلى وجهة نظر مدعومة تدعياً تاماً إلا إذا وضع هذا الاختلاف على الدوام نصب العين .

وقد استطاع نيور أن يفصل الأساطير فصلاً واضحاً ودقيقاً عن الواقع التاريخي، لأنه فهم الأساطير فهماً عميقاً. ولذا فيعتبر فهمه الخي للشر والدين الذي يرجع الفضل فيه إلى الروماتيكية هو نقطة انطلاقه التي انطلق منها لاكتشاف صورة جديدة للتفسير التاريخي. وكان يؤمن بأن أي ملحة رومانية ظهرت في بداية عهد الرومان تهوق في روعة خيالها وعمقها أي شيء كتبه روما في عهدها المتأخر (٥). ولكنه رأى التاريخ الفعلي لروما من ناحية أخرى فهو لم يرض عن الخلاص من التقاليد الخرافية الرومانية جملة واحدة، بل أراد أن يضع مكانها شيئاً إنشائياً وإيجابياً. فقد أراد توضيح تاريخ الشريعة الرومانية بدلاً من الاكتفاء بذكر أحداث التاريخ الرومانية المحققة تحقيقاً جزافياً مشكوكاً فيه. وتصور تاريخ روما مكوناً بصفة رئيسية من نضال دستوري كبير بين الأشراف والعوام. وهو النضال الذي تمتد جذوره إلى الخلافات بين الغزاة والمهزمين. ونظر أول الأمر إلى المشكلات الاجتماعية والسياسية، والروابط التي تربط النظام الروماني بنظام (٦) توزيع ممتلكات الأرض. وبهذه الوسيلة، ميز المظاهر من الواقع وتحررت ماهية الأحداث التاريخية من أحجية الرموز الغيبية والشعرية، التي أحاطت بها، وأخفت معالمها أثناء انتقالها عبر العصور. ولم يكن عبثاً، أنه أثناء تلقيه العلم، كان يميل إلى الاستسلام لولعه بالفلسفة النقدية (٧)، فقد ألهم هذا الولع مؤلفاته حتى بعد أن هجر الفلسفة المجردة وميتافيزيقية التاريخ، وانقطع انقطاعاً تاماً إلى البحث التاريخي.

هناك فقرة ذات ملامح مميزة وملحوظة عند نيور، وهي تعبير تعبيراً تصويرياً عن هذا المثل الحديث الظهور الخاص بالمعرفة. فقد شبه نيور المؤرخ برجل في حجرة مظلمة، اعتادت عيناه تدريجياً على الظلام، وأصبح بإمكانه إدراك أشياء لا يستطيع من دخل هذه الحجرة في التو أن

يزاها ، وربما صرح لذلك بأنها غير مرئية (٨) ، ولا يخامر في شك في أن نيور عندما كتب هذه العبارات كان يفكر في تشبيه أفلاطون الرمزي للكهف ، وإن كان قد جعل له معنى مغايراً تماماً . فقد كان أفلاطون مقتنعاً بأن من ترك الكهف ، ورأى نور النهار ، ولم يعد مرغماً على رؤية أشباح صرقة ، بل يستطيع الاهتداء إلى المعرفة الحقة — أى الهندسة ومعرفة الأبدى ، لن يعود إلا مرغماً فقط إلى رؤية الأشباح ، وسيرى أنه من العبث مناقشة رفاقه في الأنواع المختلفة للظلال ومعناها . ولكن نيور أراد أن يطلق العنان لهذه الرغبة الخاصة بتفسير مثل هذه الأشياء ، كما أراد تلميذها وتهذيبها إلى أقصى حد . وقد أشار مرة إلى أن عمل المؤرخ ، يتم في الخفاء . ، فعلى أى شيء يعتمد هذا الاختلاف في طريقة التفسير بين أفلاطون ونيور ؟ واضح أن موضوع المعرفة عند نيور كان مختلفاً عن موضوع المعرفة عند أفلاطون . وفي الوقت الذى اقتصر فيه أفلاطون على الوجود الخالص ، كموضوع للمعرفة ، وأكد فيه أن كل معرفة لا تتجه نحو هذا الوجود الأبدى ، خاطئة ، كان نيور موقناً بأن معرفة الصيرورة ليست مستطاعة فحسب ، بل إنها الصورة الوحيدة للمعرفة الإنسانية التى تعتبر كافية لوجود حى ومتقدم . ولذا فعلى الإنسان أن يرعى هذه الملصقات التى تجعل واقعية هذا التقدم واضحة أمامه ، وعليه أن يكون قادراً على اكتشاف الصورة المحددة في السحر وفي الغسق . ومن المؤكد أنه لاحق لمن عجز عن القيام بذلك في أن يكون مؤرخاً .

فالمؤرخ بخلاف المنطق لا يستطيع أن يترك عالم الظواهر من ورثته . إنه في هذا العالم دائماً محاط بالمظاهر ، ومهمته هى أن يعاين عليها ، وأن يكون قادراً على فهمها ، وذلك بوضع مناهج دقيقة لفصل الظواهر الفعلية من الخداع والأوهام ، أثناء اكتشاف طريقه خلال عالم الخرافة والتقاليد

الخرافية . والذي أراد نيور أن يحققه هو أن تنبعث من جديد صورة للوجود الذي اتفنى من خلال أنقاض الماضى وأن نستطيع تمييز الخير فى الحديث أو القديم - أى أن نميز بين الرواية المأثورة وماله « برقى بلاغى » (١) ولم يشك قط فى أن الذى يستطيع القيام بهذه المهمة هو المنطق التاريخى ، وبذا أمكن التغلب من ناحية المبدأ على « اللاعقلية » التى تدعو لها الرومانتيكية عادة . إنها لم تكن أكثر من صيحة معركة أو عبارة جوفاء موجهة إلى اعتداد العقل بنفسه فى عصر الاستنارة . ولكن لا يمكن أن ينجم عنها أى نتيجة عليية فعالة جديدة . فلن يتحقق أى تقدم إلا إذا تحررت قوى جديدة للعقل : وأفسح الولع بالماضى ، والاستغراق الحسى فيه الطريق أمام نقد تاريخى واع يوثق به .

كان هذا هو العمل العظيم الذى حققه رانكه ، الذى كان تلميذاً لنيور . فإن نيور هو الذى قدمه إلى التاريخ . ونسى لرانكه أن يدرك بوضوح من خلال المثل الذى قدمه أستاذه - كما أوضح فيما بعد - أنه لا يزال من المستطاع تقديم كتابة تاريخية عظيمة فى العصر الحديث . ومن الممكن تحديد مرحلة تطوره التى استطاع فيها التغلب على حساسيته الرومانتيكية ، والتى وضع فيها مثلاً جديداً للمعرفة الإيجابية ، بكل دقة . فقد عرف عن لويس الحسادى عشر وشارل الشجاع فى رواية (سكوت) Quentin Durward وقرأ بعد ذلك عن الصراع بينهما فى المؤلف التاريخى الذى كتبه Philippe de Commine قراءة مستفيضة . وكتب رانكه إلى أخيه أنه وجد أن هذا المؤلف التاريخى أفضل من القصة ، وأكثر طرافة منها . وصمم من فورهِ على استبعاد كل الاختراعات والخيالات من مؤلفاته ، وعلى التزام الحقيقة الزاماً كلياً . وقام رانكه بتفسير ما شعر به نيور تفسيراً قوياً بأن ذكر أنه عندما يلقي المؤرخ بقلبه عند انتهائه من الكتابة

فعلية أن يكون قادرا على أن يشهد أمام الله بأنه لم يكتب إلا ما كان حقيقيا ، أى أفضل ما يمكن كتابته اعتمادا على معرفته ، وبعد أكثر الأبحاث إخلاصا . (١٠)

وأما أن هذا كان شيئا جديدا لدى كثيرين من مثلى التاريخ الرومانيكى ، فواضح من الاستقبال الذى قابل به مؤرخ مثل «هينريك ليو» مؤلفات رانكه الأولى . فعند ما نشر رانكه مؤلفه الرئيسى الذى انتقد فيه انتقادا لاذعا «جويكشاردينى» صرح «ليو» بأن مثل هذا النقد غير مجد ، وأن كتاب «جويكشاردينى» سيحفظ بأهمية أمدا طويلا ، بعد أن يحتقن رانكه فى زوايا النسيان الذى يستحقه بمقدارة . ومن المؤكد أن (ليو) قد أراد ألا يفسد نقد المراجع متعته الجمالية (الاستاتية) التى شعر بها من قراءة (جويكشاردينى) وكان على استعداد للتضحية بالحقيقة التاريخية فى سبيل هذه المتعة . ولكن مثل هذه الآراء والمعايير قد فقدت كل أهميتها عند رانكه . فالشئ الوحيد الذى أصبح يعترف به هو سيطرة الموضوعية الصارمة . وأصر مثل نيور على أنه ينبغى على المؤرخ ألا يضيف لمادته شيئا بقصد زيادة سحرها الجمالى ، أو سعيها وراء إحداث تأثير بلاغى براق . وفى الوقت الذى صرح فيه ليوبان (جويكشاردينى) قد نجح فى تصوير الهزات الروحية للحياة ، ولذا فإن مسألة تمثيل كل سطر كتبه للحقيقة قليلة الأهمية ، كانت مثل هذه التفرقة بين الحياة (والحقيقة) غير مفهومة لرانكه . فإنه كان لا يهتدى إلى الحياة التاريخية إلا عندما يتجسج فى النفاذ إلى الحقيقة التاريخية . وقد كرس كل شئ لخدمة هذه المهمة الوحيدة . وبهذه الوسيلة وحدها تسنى له الخلاص من الاستاتيقا الرومانيكية والميتافزيقا وأمكنه كتابة تاريخ يعتمد على أساس منهجى جديد .

وبدت الآن مسألة إمكان المعرفة التاريخية وأحوالها فى ضوء جديد .

فلاول مرة أمكن تقديمها بوضوح تام ودقة . وبالطبع لا يمكن أن نجيب كلمة واحدة فقط على هذه المسألة، حتى لو كانت صادرة عن رائكه . وعلى المرء ألا يتوقع الكثير من الأحكام الشخصية التي حاول رائكه أن يوضع فيها نظراته عن طبيعة التاريخ ومهمة المؤرخ . وواضح أن عبارات رائكه المذكورة تقتصر إلى التحديد ، كما أنها تشير إلى المشكلة أكثر من استطاعتها الإمساك بها بعمق . وحتى ملاحظته الشهيرة الخاصة بأنه يود أن يستبعد الذات تماماً ، لكي يستطيع الموضوع أن يفصح عن نفسه فإنها تتصف بالنقص كذلك . فهو قد افترض في هذه الملاحظة وجود صلة بين الذات والموضوع . ولكن هذه الصلة مشكوك فيها إلى أبعد حد من وجهة النظر الاستمولوجية ، وهي تبدو أكثر إثارة للشكالات عندما يكون هذا الموضوع هو التاريخ وليس الطبيعة . ففي العلوم الطبيعية نفسها عندما يتضح لنا تكوينها الحقيقي ، فإننا ندفع دفعاً لأمفر منه إلى ملاحظة أن المعرفة لا يمكن أن تفهم ببساطة كتمثل ، وأنه لا يوجد موضوع يعرف بهذه الطريقة . فيجب الاعتراف بمشاركة (الذات) وعلينا أن ندرك أن هذه المسألة ذات قيمة إيجابية لكل معرفتنا بالطبيعة ، وأنها ليست مجرد تحديد ضروري . وأن القضية التي قدمها كانط بالكلمات الآتية وهي : « أن الذي يعرف قليلا في الأشياء هو ما وضعناه نحن فيها » ، ستظل صائبة حتى في مجال الرياضة والعلوم الرياضية . ولذا فإن الفضل في الثورة التي تحققت في منهج التفكير في عالم الطبيعة يرجع إلى هذا التصور وحده . ابحث في الطبيعة (دون أن تمز ذلك للطبيعة) عن كل ما أشار به العقل نفسه - وحتى إذا كان على العقل أن يتعلم كل ذلك من الطبيعة ، فإنه باعتماده على نفسه لن يستطيع أبدا معرفة أى شيء عن الموضوع . وإذا كان هذا الكلام صحيحاً بالنسبة لعلم الطبيعة ، فإنه صحيح كذلك إلى حد كبير فيما يتعلق بالتاريخ . فبه تدخل الذاتية بالمعنى العام للعقل النظري واقرضاته

السابقة . ولكن يضاف إليها عوامل أخرى تعلن عن ذاتها باستمرار كفرادية المؤلف وشخصيته . ولن يتم بغير هذه الذاتية أى بحث تاريخي فعال ، أو كتابة تاريخية . ومن ثم فإن مشكلة الحقيقة التاريخية التي صاغها رانكه في صورة جديدة ودقيقة ، والتي تعتبر مسئولة عن ثورته في الكتابة التاريخية تتمحور في الحقيقة عن تقرير الدور الذي يلعبه (العامل الشخصي) وتحديد . وفي هذه المسألة يعارض رانكه كل نوع من الانحياز إلى معسكر Parti pris ، وأى دفاع عن أى برامج سياسية وقومية ودينية محددة ، ويرفضه . فقد وصف أولئك المؤلفين الذين خضعوا إلى مثل هذه النزعة ، بأنهم كتاب نشرات للدعوة . ولهذا السبب فقد أقدم بعد ذلك على إنكار أى حق (لترايتشك) في لقب مؤرخ ، ووصف بحق الأجزاء التي قرأها من تاريخ ألمانيا لترايتشك حينئذ بأنها مجرد نشرات تاريخية للدعوة قد كتبت في أسلوب براق . (١١)

وقد قيل إن التاريخ كان عند ترايتشك مجرد منصة للخطابة ، وأنه قد استخدمه للبحارة بمطالبه السياسية . فهل كان امتناعه عن الرجوع إلى وثائق المحفوظات البروسية لأنه خشى أن يتعرض رأيه المفضل عن السياسة البروسية للتأليب ؟ (١٢) . من الطبيعي أن يبدو أى إجراء من هذا القبيل عند رانكه ليس فقط كخطيئة فادحة تتعارض مع روح الحقيقة التاريخية بل كتعبير عن الضعف الشخصي ، لأن معناه عنده هو التقص في إرادة المعرفة ، فقد كان كل شيء شخصي عند رانكه نفسه - سواء أكان من الأمور التي لم يستطع قمعها ، أم ما تسنى له قمعها فعلا - في خدمة إرادة المعرفة ، وحدها وقد تظل هذا الطابع أبحاثه ، وبعث الحيوية فيها وألهمها غير أنه لم يسمح لهذه الجوانب الشخصية قط بأن تقرر سلفا النتائج التي سوف يؤدي لها البحث .

واعتمدت فكرة الموضوعية التاريخية لرائك على مثل هذا الفصل بين الشخصى والواقعى، وكان اهتمامه بالأحداث التى وصفها فى كل مجال جليا لا يمكن الخطأ فيه . وإن كان لم يعبر عن هذا الاهتمام قط فى صورة ذاتية محضة أو شخصية . وفى رأيه أن التاريخ ينبغى ألا يكون تهديبا أو توجيها بطريقة مباشرة . فهو يستطيع أن يحقق أهدافه الخاصة بالتهذيب والتوجيه بطريقة أفضل كلما قل سعيه المباشر وراء هذه الغايات . فهو قادر على التوجيه اعتمادا على صورته البحثية من خلال الوقائع والأفكار دون حاجة إلى معونة يقدمها المؤرخ على الدوام فى صورة تعليقات . ولم يكن لرائك نظير فى هذا الفن ، وإن كان لم يتيسر له الاستفادة بمنهج للبحث قد تقدمت بعد ذلك . وفى رأى أنه يجب أن يكون مكان رائك فى هذا المقام إلى جانب العقلاء ، ليس فقط فى مجال الكتابة التاريخية ، بل فى مجال الدراسات بوجه عام كذلك . قال جوتييه : « إن ما يطلب من المبحر أولًا وآخرًا هو حب الحقيقة » (١٣) . وفى المثل الخاص برائك ، علينا القول أنه قد اتصف بهذه الصفة اللازمة كعلائل من الكتاب الموهوبين . ومن وجهة النظر هذه ، يمكن أن توضع مؤلفاته فى التاريخ على قدم المساواة مع تلك التى تعزى إلى جوتييه فى عالم الدراسات الطبيعية . ويقول جوتييه عن نفسه : « قد برهنت كل حياة فكرى الباطنية أنها أداة حية للاكتشاف (eine lebendige Heuristik) » فهى أولا تجعلنى أعرف قانونا غير معروف ، ثم تدفعنى إلى تأييده بالبحث فى العالم الخارجى ، (١٤) . وكان بحث رائك بالمثل ملهما وموجها لفهم مثل هذه القوانين غير المعروفة . والذى جعل مؤلفاته تتصف بمثل هذه الصفات ، وأعطائها قيمتها الفكرية ليس هو المادة الموضوعية التى استطاع تنظيمها بالرغم من وفرتها ، وإنما اعتماده إلى قدر كبير على التفسير الحيوى ووسيلة البحث التى استخدمها ، وغدت من أجل هذا نموذجا للبحث التاريخى .

فالكُتابة التاريخية العالمية لا يمكن أن تُتقدم تقديماً حقيقياً إلا إذا اعتمدت على مثل هذا المثال من المعرفة . وليس من شك في أن الأفكار القومية والدينية قد ظلت تلهم هذه الكتابة التاريخية ، ولكن هذه الأفكار لم تعرقها سواء في اختيار الموضوع ، أو في إصدار الأحكام . وتسنى لرائدك بفضل هذا المثال أن يصبح مؤرخاً لحركة الإصلاح الديني ، وكذلك مؤلفاً لكتاب . عن البابوات ، وإن كان « بنديتو كروتشه » قد قال عن هذا الكتاب الأخير أن اليسوعيين كانوا على حق عندما احتجوا عليه . ووفقاً لعبارة : « البابوية إما أنها كما تدعى منظمة الله المتجسدة ، أو أكنوية . » وليس هناك مجال للتخلفات المذهبية بهذا المقام . إذ لا يوجد بديل ثالث (١٥) Tertium non Datur . . . ومثل هذا الحكم يسمى فهم سمة عمل رائدك . فإنه لم يكن بأى معنى من المعاني بالمشاهد الذي لم يتأثر ، أو اللادري أو الشاك كما صور كثيراً . فكل صفحة من صفحات كتابه « التاريخ الألماني في عهد الإصلاح الديني » تشهد بأنها قد كتبت بعد شعور بأعق المشاعر للأحداث ، وبعد إدراك لا شك فيه في اتجاهه نحوها . كما أنه لم يمنع نفسه من إصدار الأحكام الأخلاقية . فكتب مثلاً عند وصف عصر الملك لويس الرابع عشر :

« كيف ينبغي أن يكون الموقف السياسي العام ، بعد أن دُفع الملك بواسطة أحد قضائه في « ميتس » ، إلى الموافقة مرغماً على إنشاء المجلس الاتحادي ، الذي جر إليه كبار الأمراء ، لتقرير حقوقهم الخاصة في الأرض والناس ، وهي الحقوق التي ضمنتها المعاهدة وكأنها مسائل حق شخصي كيف كان ينبغي أن تكون حالة الإمبراطورية الألمانية عندما سمحت بيترستراسبورج بالقوة وبطريقة تتنافر مع طبيعة الأمور . فأى شيء تبقى بعد ذلك ، لم يسمح الملك لويس الرابع عشر لنفسه بالقيام به (١٦) » .

ولكن رائكه أراد قبل أن يصدر حكمه أن يتأمل ، وكان يستطيع التأمل فقط . عندما يطمئن إلى الاهتداء إلى موضع مناسب يساعده على فحص كل ما حدث في التاريخ . فالتاريخ لم يكن عنده مجرد سلسلة من الأحداث المنعزلة ، بل كان أحداثاً محكمة ، متبادلة التأثير ، وصراعاً محكماً بين القوى الروحية . وكان لكل من هذه القوى معنى محدد عنده . وقد رضى عن تسميتها « بأفكار الله » ، ويتضح من هذه النظرة الديناميكية أن المؤرخ الذى لا ينجح فى إعادة بعث جميع القوى بأكملها لن يستطيع أن يتحقق من وجود أية قوة منها . فإى قوة لا تعتبر شيئاً مذكوراً ، عندما لا توجد القوة المناهضة لها التى تؤكد ذاتها تجاهها والتى تعمل إلى جانبها . « فالتاريخ لا يقدم مشهداً لأحداث صرفة ، كما يبدو للوهلة الأولى . كما أنه ليس مشهداً للدول والشعوب القائمة بالغزو أو الهجوم ويخلف بعضها البعض . . . وهناك فى الحقيقة قوى . إنها قوى روحية فى الحقيقة تفيض بالحياة . وهى قوى خلاقة . . . إنها الحياة نفسها وهناك طاقات أخلاقية تراها وهى تقوم بدورها فى التاريخ . ولا يمكن لهذه الطاقات أن تعرف ، أو أن تفهم فهماً مجرداً . . . بالرغم من أننا نستطيع أن نراها وأن ندركها . ويستطيع أى شخص أن يدرب نفسه على الشعور بوجودها . إنها تنمو وتسيطر على العالم ، وتظهر نفسها فى كثير من الصور المتنوعة ، كما أنها تتحدى بعضها البعض ويحد بعضها البعض ويتغلب بعضها على بعض . ويمكن السر الكامل بتاريخ العالم فى تلاقى هذه القوى ، وفى انتقالها ، وفى استمرارها ، وفى تلاشها ، وعودتها للحياة ثانياً . هذه الأشياء تعنى أن هذه القوى تستطيع أن تحقق كلاً أعظم ، (١٧) .

ومن رأى « سر التاريخ » ، على هذا الهدى ، لن يستطيع فقط أن يصبح ، بل يجب عليه أن يصبح مؤرخ البابوية ، وكذلك عهد الإصلاح . وكان من المستحيل عند رائكه النظر فى أية ظاهرة إلا باعتبارها انعكاساً

لأخرى. فلم يتسن لموصف حركة الإصلاح الديني، وما اعتقد أنه معناه الروحي،
لأنه لم يحاول أولاً فهم السلطة التي كان عهد الإصلاح يمارسها، أى السلطة
في أعلى درجات أهميتها، وفي قدرتها على التشكل في صور مختلفة. وكان
عليه أن يرى هذه السلطة المعادية، لكي يستطيع أن يفهم المقصد الباطني
لهذا الإصلاح نفسه.

وقد حدثنا «فون بيلوف»، بأن ندع الوصف المعتاد لرانكه كنورخ
«تأمل»، وأن ندعوه بدلاً من ذلك بالمؤرخ «الموضوعي»، أو «العالمي» (١٨).
وفي الحقيقة أن الصفتين تتساويان في وصفه فإن رانكه قد استطاع أن
يصبح تأملياً فقط، بعد أن أصبح عالمياً.

ويقول رانكه: «كذلك ليس من شك في التاريخ، إن رؤية الحادثة
الفردية كما هي في الحقيقة ذات قيمة لا تقدر. ومثل الحادثة الفردية كمثل أى
شيء جزئي آخر، لأنها تدلنا كيف سيتطور هذا الجزى، لأن الجزى يحوى
كلها بباطنه. ولكن علينا ألا نرفض أبداً المطلب الخاص بضرورة فحص
الكلى من نقطة ملائمة مستقلة. والحقيقة أن كل فرد يحاول بوسيلة أو
أخرى أن يفعل ذلك — والذي يحدث هو أنه تبعث من بين الإدراكات
المتعددة دون أن نسعى لذلك — نظرة ما خاصة بوجدتها» (١٩).

كان هذا ما عناه رانكه عند ما قال أثناء قيامه بتأليف تاريخ البابوية،
أنه ينبغي أن يكون كل التاريخ الحقيقي عالمياً وكلها. وكذلك قوله أنه شعر
بالعواقب الباطنية وهي تحمله بعيداً وقها «لنطق ما يفعله الله» (٢٠).

وطالما ذكر المؤرخون السياسيون الذين أتوا بعده، على سبيل المثال،
«فون سيبل» (Von Sybel) أن مثل هذه النظرة إلى التاريخ تثبط العزيمة
وتجعل تحديد الأهداف بنير جدوى، كما أنها تشل الحكم. ولكن في حالة
رانكه لم يحدث أى شيء من هذا القبيل، حتى عندما طالب بأن تعقب

أحكام التاريخ البحث ، ولا تسبقه أو تمهده . وقد انزلق منافسوه إلى الوسائل
الضخمية . وإلى الكتابة التاريخية المغرضة (٢١) ، لأنهم أساءوا فهمه في هذا
السييل . أما ما فعله رانكه فقد كان متبائنا تماما مع مثل هذا التعصب ، فقدمثل
الروح الفلسفية تمثيلا حقيقيا . . . بالرغم من معارضته كل فلسفة تأملية
للتاريخ . فقد أصر على القول بأن الفكر التاريخي يكتسب قيمة من جراه
كليته فقط ، ولأنه يلقى ضوءا على مجرى أحداث العالم (٢٢) . وفي خطاب
كتبه سنة ١٨٣٠ قال أنه ليس له نسق محدد من الناحية الفلسفية ، ولكن
الغايات الفلسفية والدينية هي التي دفعت به إلى التاريخ (٢٣)

ومن الأشياء التي تستلفت الانتباه أن يسيء مفكر مثل كروتشه فهم
هذا العنصر الفلسفي عند رانكه إساءة تامة ، وأن يصور رانكه كصاحب
« ذهن مصقول » ، استطاع أن يعرف « كيف يشق طريقه وسط الضخور
(inter Scopulos) دون أن يسمح لمعتقداته الفلسفية أو الدينية بالظهور
إلى الضوء ، أو أن يشعر بأى اضطراب إلى اتخاذ قرار معين خاص بهذه
المسائل » (٢٤) . والحقيقة أن رانكه لم يسمح بإظهار هذه المعتقدات
في المناسبات فحسب ، بل ظل متشبها بها خلال حياته الفكرية الحافلة .
والشعار : « اعمل - أيها الفنان ، ولا تتكلم ، لا ينطبق عنده على الفن وحده ،
بل على كتابة التاريخ كذلك . . . فقد أراد أن يصور ، ولم يرد أن يعلم
أو يحذر . ويتأكد الوصول إلى الغاية ، كلما أحجم الباحث عن استخدام أى
زخارف خطائية ، أو أى نوع من الإقناع المباشر . وفي أيام الانفجالات
والاضطرابات ، قد يتدخل الرقباء لمنع مثل هذا الاتجاه الحيادي ، أو قد
يقابل بمعارضة قوية . ومن اللائق بكل تأكيد أن نتوه بالمواقف المشرقة
التي وقفها رانكه في مثل هذه المناسبات ، والتي يستحق من أجلها التقدير
في تاريخ مشكلة المعرفة . فقد كان متشبعا بفكرة جديدة عن مهمة التاريخ
وهي فكرة لا يمكن أن ننسى متى رسخت في الأذهان . ولاهم في هذا

الشأن كثرة تعرضها للهجوم . وترجع قوة رانكه الفائقة للحقيقة الخاصة بأنه لم يضع برنامجا معينا ، وبدلا من ذلك جعل نفسه وأعماله مثالا . فقد أعد أدق لمعرفة التاريخ ، اعتمد فيها على فنه النقدي في تحليل المصادر . واتبع هذا الفن بعد ذلك كل مؤرخ ، بصرف النظر عن الاتجاه الذى يتبعه ، أو القضية التى يدافع عنها . وتمثل الطريقة التى اتبعها فى فحص تقارير السفراء والأوراق الدبلوماسية ومضاهاتها بعضها ببعض ، ثم غربلتها ، واستخدامها بعد ذلك فى فهم المسائل السياسية اتجاهها جديدا . وقد فسر ذلك بأنه بانباع هذا المنهج قد جعل التاريخ الحديث لا يعتمد على السجلات الرسمية أو حتى على مؤلفات المؤرخين المعاصرين إلا إذا تضمنت معلومات جديدة أصيلة . ورأى أنه من المستطاع كتابة التاريخ استنادا إلى روايات شهود العيان ، وإلى أكثر الأدلة صدقا ومباشرة (٢٠) غير أن الوثائق ، وعلى سبيل المثال تقارير سفراء الهندية ، التى استخدمها رانكه على نطاق واسع ، لم تكن قط عنده بداية الكتابة التاريخية ونهايتها ، لأنه كان يرغم على الدوام على الانتقال من وصف الأحداث والأفعال إلى الكلام عن المصادر الحقيقية للتاريخ المتمثلة فى الشخصيات الفردية العظيمة . ومن أجل هذا نهض بفن التصوير الأدبى ، الذى لعب دورا كبيرا فى كل كتاباته . (٢١) واستطاع أن يحقق الموضوعية فى التاريخ بفضل إدراكه الحدسى لدور هذه الشخصيات الحية . وفيما يتعلق بهذه الموضوعية ، فإنه كذلك بالرغم من تباينه التام مع هررد فى الطباع والمزاج ، وكذلك فى نظراته العلمية إلى المشكلة ، فإنه قد تمتع بنفس الفضيلة التى كانت لهررد ، وبفضلها استطاع أن يحصل على تصوره التاريخى الجديد للأشياء . فالتحليل يبين أن موضوعية رانكه كما أكد بحجى ، كانت مستمدة من مثل هذا التعاطف العلمى . (٢٢)

وإن ما حققه رانكه من أجل المعرفة التاريخية اعتمادا على موهبته الخاصة بالفهم التعاطفى ، واعتمادا على وضوح منهجه وبقينه لواقع ،

ولا نزاع فيه . والأكثر مشقة : تقدير عنصر آخر في تفكيره لا يتصل بصورة التاريخ اتصاله بمضمونه أو غايته . ووفقاً لرأيه ، فإن الموضوع لا يمكن أن يعرف لا باتباع الرأى الوضعى أى باعتباره وقائع صرفة ، ولا بالمعنى التأملى أى باعتباره تصورات عامة . واتخذ رانكه موقفاً وسطاً بين هذين الموقفين من الصعب تحديده . ومن أجل توضيح هذا الموقف «الوسط» فإنه اهتم بتفسير كلمة «فكرة» التى صادفت تغيراً كاملاً عن معناها الأفلاطونى الأصلى . ويلتقى رانكه مع أفلاطون في الحقيقة الخاصة بأن المشكلة الكامنة وراء تصوره للفكرة ، كانت هى نفس المشكلة التى أراد أفلاطون حلها ، عندما اقترح نظريته للأفكار . إنها مشكلة الصلة بين الجزئى والكل . ولقد لجأ أفلاطون لحل هذه المشكلة ، ولتوضيح مشاركة الجزئى في الكل إلى الرياضة . وبين رأى أفلاطون كيف يمكن العقل الإنسانى أن يدرك أفكاراً مثل «مساو» أو «مستقيم» ، وأن يفهمها بوضوح ، بينما لا يقدم لنا عالم الظواهر دائماً سوى أمثلة غير تامة . فالقطع المتساوية من الخشب أو الحجارة تسعى نحو «المساواة ذاتها» دون أن تتمكن من إدراكها أبداً . في هذه الحالة كان الحل الوحيد هو جعل الفكرة متسامية عن عالم الظواهر ، وتقديمها كالواحد والأبدى في مقابل تغير «وصيرورة» عالم المظاهر . ولكن وفقاً لرانكه فإن هذا الطريق موصد في وجه المؤرخين ، لأن اتباعه يفقد المؤرخ صلته بموضوعه الأصلى . وطالب رانكه مثل نيدور ، بالألا ينظر المؤرخ من غموض العالم وتغيره ، بل عليه أن يتعلم كيف يعتاد الظلام ، وأن يرى الواقع من خلال الأحداث (٢٨) . وبالرغم من اهتمامه «بالأفكار» ، واعتباره الرؤيا المثالية عاملاً أساسياً في كل المعرفة ، إلا أنه لم يسمح كما افترض أفلاطون بأى فصل بين المظاهر والأفكار وبين الجزئى والكل . فقد لاحظ في الآقى صلة جديدة قد أعدت للتغلب على هذه الثنائية الأفلاطونية ، لا عن طريق تصور

الطبيعة كما هو الحال عند أرسطو ، بل عن طريق التاريخ ، ولم يكن رائكه هو الوحيد في مواجهة هذه المشكلة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر . فقد اتفقت نظريته الخاصة بالآفكار التاريخية مع تصورات رئيسية معينة لمبولت Von Humboldt الذى أوضحها توضيحاً تاماً في مقاله « عن مشكلة المؤرخ » . وليس من شك في أنه لا يوجد توافق كامل بين نظريتهما عن « الأفكار » ، لأن خلافاً ما الفردى في التصور واضح تماماً . ولكن استطاع التجاوز عن هذا الاختلاف فيما يتصل بالتطور العام لمشكلة المعرفة في التاريخ لعدم أهميته . فإن رائكه ومبولت يقدمان نموذجين متباينين للفكرة التى كانت مشتركة بينهما ، والثى حاولا على الدوام تعريفها تعريفاً أكثر دقة ، واعتمدا على الوعي الذاتى في تأكيد ما أدركاه في البداية بواسطة اليقين الحدسى ، كما اعتمدا عليه كذلك في تبريره . كان هذا ما قام به الاثنان عندما سمحا لنفسهما بالعمل كفكرين فلسفيين ، فإنهما قد رفضا أى فلسفة للتاريخ بالمعنى الهيجلى (٢٨) . وبالرغم من نية هيجل الخاصة بالتوفيق بين العقل والفعل واعتبارهما متساويين جوهرياً ، فإنهما لم يريا في فلسفة هيجل شيئاً سوى الفصل المصطنع بين « الفكرة » و « المظهر » ، كما أوضح مبولت متفقاً في ذلك مع رائكه بقوله :

« إن مشكلة المؤرخ هى أن يذكر ما حدث فعلاً ، وكلما نجح في ذلك نجاحاً كبيراً وواضحاً أمكنه أن يحل هذه المشكلة حلاً موفقاً . فإن الوصف المباشر هو الطلب الأول والجوهرى الذى يطلب منه ، كما أنه أسمى ما يستطيع أن يحققه . وإذا اتبنا هذه النظرة فسيبدو أن ما يقوم به المؤرخ هو أن يستوعب فقط ، وأن يكرر . لا أن يعمل عملاً مستقلاً جديداً وخلاقاً (٣٠) . »

ويتبع هذه النظرة أن « الفكرة » بالمعنى الذى يستخدمه الباحث التاريخى

لا يمكن أن تعرف بواسطة أى ملكة مستقلة المعرفة ، بل فقط عن طريق الأحداث نفسها . وكما أن هيبوليت كان قليل الرغبة في أن يرى التاريخ وقد تحول إلى فلسفة . فإنه كان لا يميل كذلك إلى تحويل التاريخ إلى فن . وإن كان من وجهة نظر الاستاتيكا المثالية التي يشترك فيها مع « شيلر » . يعتبر أنهن شيئاً رئيسياً سامياً ، ولكن على حد قوله إذا رؤى أن تقدير الفن هو علامة من علامات التقدم في أى عصر ، فن الواجب اعتبار مراعاة الواقع دلالة تدل على أن العصر قد حلق إلى آفاق أسمى (٣١) . وبالطبع لا يمكن المؤرخ أن يحذف عمله معتمداً على العقل وحده ، فإن مهمته في حاجة في الواقع إلى تعاون دائم مع الخيال الخلاق الذي يستطيع وحده ربط الوقائع المنزلة والمنشرة في نطاق واسع بعضها ببعض في وحدة حقيقية . ولكن من الواجب ألا ينطلق خيال المؤرخ بعيداً عن الأحداث الفعلية ، فعليه الخضوع للتجربة ، وبحث ما هو واقعي . وفي هذا يقول :

« إن كاتب التاريخ يبحث في كل صغيرة : في الأفعال التي تحدث في العالم ، كما يبحث في كل صور الأفكار التي تتجاوز المؤلف . إنه يبحث في الوجود كله ، ما هو قريب وما هو أكثر بعداً . فموضوع الكتابة التاريخية هو الكل . ولذا على المؤرخ أن يعنى كذلك بكل الطرائق التي تتبعها الروح . فإن التأمل والتجربة والشاعرية أوجه مختلفة لهذا العقل . ومهما بدا من انفصال لهذه الملكات ، فإنها لا تتعارض بعضها مع البعض . كما أن كلا منها لا يتقف في مواجهة الأخرى وتحد من فاعليتها ، .

والمؤرخ كالرسام فهو لن يصور أكثر من تخطيطات إذا قام بتصوير الظروف المفصلة ، والأحداث كما يبدو أنها تظهر نفسها ، وكما تترامى في تعاقب كل واحدة تلو الأخرى . والواجب هو أن توجه الأفكار على الدوام فهم الأحداث . إلا أنه من ناحية أخرى ، يجب ألا تضاعف هذه (٣٢ - في المعرفة التاريخية)

الأفكار إلى التاريخ كآشياء زائدة غير متصلة به - وهو خطأ يقع فيه بسهولة ما يسمى بالتاريخ الفلسفي ، فالفكرة تستطيع أن تظهر فقط في الروابط الطبيعية للأشياء ، ولا يمكن أن تفصل عنها باعتبارها شيئاً مستقلاً وموجوداً لذاته فقط . (٣٢) .

وبالرغم من أن هذا الاعتراف بالخيال بوصفه عاملاً هاماً في كل فهم تاريخي يذكرنا بالرومانتيكية (٣٣) إلا أن كلا من همبول ورائكه قد قد وضع مركز الثقل في مكان آخر . فإنهما لم يتعرضا قط لخطر محو الحد الفاصل بين التاريخ والفن ، أو بين التاريخ والأسطورة . وفي الوقت الذي تأثر فيه همبول تأثراً عميقاً بكتاب شلنج (فلسفة الذاتية) فإنه قام مستقلاً بوضع نظريته في الأفكار . فالفكرة « كما قيل بحق ، ليست شيئاً سوى تكملة للوجهات direction المتباينة الاستاقبة التي ذكرت في كتاب « نقد الحكم لكانط » . فكل ظاهرة من ظواهر الوجود الفردي سواء أكانت سلوكاً إنسانياً ، أم كانت عضوياً أو عملاً فنياً تعتبر تمثلاً لجوهر Substrate « ما فوق الحس ، supersensible . وكل صورة حسية . تأثر من آثار مبدأ عقلي (٣٤) . فالحس وما فوق الحس ، والطبيعة والحرية ، لا يمكن لأى منها أن يستوعب الآخر ، وتبقى الصلة بينها صلة توتر . وهذا للتعارض بينها هو أساس كل حياة تاريخية . وقد رأى رائكه في هذه الاستقطابية ، ظاهرة رئيسية ، يجب أن يعترف بها المؤرخ ، دون أن يكون قادراً على تفسيرها بالرجوع إلى أى شيء آخر ، وكتب : « أن الشيء الروحي الحق الذي يبدو أمامك فجأة في أصالته غير المتوقعة ، لا يمكن أن يستنبط من أى مبدأ أعلى ، . وبذا فإننا نستطيع أن نصف فقط ما نعتبره أفكاراً وميولاً . ونقترب عند قيامنا بالوصف من الإدراك المباشر لها ، ولكننا لا نستطيع أن نعرفها ، أو أن نقدمها كتصورات . فلم ينكر

ورائكه أو همبولت وجود فاصل معين بين الجزئى والكلى ، والمظهر والفكرة ، ولكن الاثنين أنكرا التصور الأفلاطونى الخاص بالفصل «دون قفزة» Without leap وعبر رانكه عن ذلك بصفة خاصة بالقول بأنه لا يمكن الإنسان الانتقال من الكلى إلى الجزئى ، والمؤرخ يستطيع أن يحاول ذلك وهو آمن ، لأنه يعلم أنه ليس معرضا لخطر تجاهل أرض الواقع الصلبة ، وأنه لن ينزل فى عالم ترانسفىزى ميتافيزيقى ، وكل ما يستطيع أن يدركه هو « الوجود الكلى - والفردى » وهذا هو « الروحى الواقى » ، فالروحى هو الكلى ، والواقى هو الجزئى ، والاثنان معا هما الواقى الحى : الفردى (٣٥) .

وأكد همبولت كذلك ، أن المؤرخ يبحث عن الفردى وحده ، ولكنه أضاف أنه مهما كانت مادة التاريخ تجريدية ، فإن الظواهر الجزئية تظهر دوما معينا ونظاما وخضوعا للقانون ، وتلوح لنا هذه النواحي أكبر من حقيقتها كلما اتسعت معرفتنا وازدياد إرتقاء الطبيعة الإنسانية ، وبتقدم الزمن . (٣٦)

يمكن توجيه سؤال عمير فى الحقيقة إلى نظرية « الأفكار التاريخية » ، فإنه من المتعذر أن يعرف مباشرة من همبولت أورانكه ما هو المقصود «بقابلية» الأحداث للخضوع لقوانين ، فن الواضح أنهما لم يفكرا فى أى توافق صرف مع القانون ، أو منع نظام إرظامى ، كما هو الحال فى الأحداث الطبيعية ، وفى العلية الآلية كما أن القوانين التى سعيها من أجلها لم تكن بمثابة للمادية الاقتصادية أو لقوانين دلامبرخت ، السيكلوجية . فقد كان ما يهمهما فقط هو الوصول إلى (نوع جديد من العلية) كما أشار أفلاطون . ولكن

هنا تتبادر للذهن الأسئلة الخاصة بكيف يتيسر تعقل طائفتين عليتين مستقلتين من وجهة نظر أى نظرية للعرفة .

ألا يدل وجود نظام على أعلى أنه سيوجد بين كل ظواهر المكان والزمان رابطة ضرورية موضوعية ، وألا تتعرض مثل هذه الوحدة والموضوعية للخطر إذا اعترفنا بوجود عليية أخرى « فوق الطبيعة » ، بالإضافة إلى العلية الطبيعية ؟ يبدو أن كلاما من مهبولت ورائكه لم يقدر على الخلاص من هذا الموقف . فقد ذكر مهبولت أن كل ما يحدث فى الزمان والمكان يرتبط بعضه ببعض برابط لا ينقسم . والتاريخ فى هذا المقام بصرف النظر عما يتراءى من مظهره الحى ، وتعدد جوانبه ، كما يمر أمامنا ، فإنه يشبه آلة ميكانيكية تخضع لقوانين ميتة لا تتبدل ، كما أنه يبدو خاضعا لدفع قوى ميكانيكية . ولكن الآن بعد عدة سنوات ، قد أصبح من المستطاع إدراك أن أى تفسير ميكانيكى صرف سوف يبعدنا مباشرة عن أى فهم للقوى الخلاقة الفعلية فى التاريخ . ولم يعد هناك شك فى « أن الأفكار ، تلعب دورا فى التاريخ . وأن الظواهر المعينة التى كانت لا تقبل التفسير باعتبارها قوانين للطبيعة كانت تفسر فقط بالرجوع إلى هذه الأفكار — كما كان هناك شك ضئيل فى اضطراب المؤرخ فى بعض المواقف إلى الانتقال إلى نطاق يقع خارج الأحداث ذاتها ، إذا أراد فهم المعنى الحقيقى لها . (٣٧)

ومن ناحية رائكه كذلك فإنه لم يتردد فى القول بأن « الأفكار ذات أصل إلهى » ، وكان عليه بعد ذلك أن يفترض مثل هذا الأصل المثالى ليس للأديان فحسب ، بل كذلك للشعوب والدول . فى رأيه أن كل هذه الظواهر تتحدد من « أصل إلهى وأبدى » وإن كان هذا الانحدار يمتزج بأشياء

أخرى غير إلهية ، ولفترة من الزمن تكون الأفكار بناءة وواهبة للحياة ، ويتدفق من إلهامها مخلوقات جديدة ، ولكن الوجود الكامل الذى لا ينتج بشيء آخر ، لا يمكن أن يتحقق فى هذا العالم ، ومن ثم فليس هناك شيء خالد ، وعندما نحس الساعة فإن محاولات جديدة ذات معنى روحى بعيد تنبعث من الشيء الذى سقط ، وتفتته تفتيتا كاملا . وتطلق منه ، هذه هى مشاركة الله فى العالم . (٢٨)

هنا يتعرض الاعتقاد الذى اهتدى إليه بعدمشقة ، الخاص بالتزام المؤرخ بمجال الواقعة لخطر إضعافه ، وخضوعه لميتافيزيقية دينية أو فلسفية . ولكن همبولت وكذلك رائكه قد رفضا أى غاية مماثلة لتلك التى نشدت فى القرن الثامن عشر ، لأنهما لم يريا فى التاريخ أى تحقق لآى هدف محدد إنسانى أو إلهى ، فلم يسع همبولت من أجل أى علل غائية إلهية فى التاريخ ، وأوضح أن القوى الدافعة فى تاريخ العالم هى بصفة رئيسية القوى الإنتاجية ، والحضارة والقصور الذاتى ، وليس هناك أهداف لهذه الأشياء . وقد أوضح ذلك بقوله : « إن مصائر العنصر الإنسانى تمضى إلى الأمام ، كما تتدفق الأنهار من الجبال إلى البحر ، وكما تنبت الحشائش والأعشاب ، وكما تتحول اليرقات إلى شرانق ، وينبعث منها فراشات ، وكما تندفع الشعوب إلى الإمام ثم ترتد إلى الخلف نتيجة لذلك ، وتتحطم وتتمزق إربا . إن قوة العالم هى قوة مندفة إلى الأمام ولذا ينبغى الاعتراف فى التاريخ بقوى الطبيعة الإنسانية وحدها ، وألا يعترف بأى نوع من الغاية غير المعروفة التى تنسب إليه زيفا . والذى يهتدى إليها بعد تفكير طويل ولا يشعر بها سوى شعور باهت ، كما أنها لا تفهم إلا فهما ضئيلا للغاية » . (٢٩)

هكذا نرى كيف قدمت نظرية الأفكار عند كل من رائكه وهمبولت على الدوام المسألة الرئيسية الخاصة بالصلة بين الكلى والجزئى والأبدى

والعرضي ، والإلهي والإنساني ، ولكنها لم تدع بأية وسيلة من الوسائل أنها قد استطاعت أن تجيب عنها بطريقة علمية صرفة مع إستخدام لغة العلم غير العاطفية . ولم يتردد رافكه عن التأكيد بأن العوامل التي تقرر مجرى تاريخ العالم وسر إلهي ، (٤٠) . وقد أراد الإشعار بهذا السر من خلال كتاباته ، وإنه كان لم يدع أنه قادر على الكشف عنه . وكانت هذه هي النقطة التي هاجمه منها النقد الوضعي ، الذي أتى فيما بعد ، وحاول تمزيق نظرية الأفكار التاريخية شرمزق (٤١) .

٣- الوضعية وسلطان الخاص بالمعرفة التاريخية : سميت

لم تكن نظرية الأفكار التاريخية بالصورة التي قدمها كل من هوبولت ورائسكه عداء هذين المؤرخين للواقعية التاريخية ، بل كان الأمر على العكس تماما : فقد تمسك هذان الكاتبان بالعالم الفعلي ، بقوة وإصرار ، وانفق كلاهما على القول بأن الكلى لا يمكن فهمه إلا فى الجزئى ، وأن الفكرة تفهم فى المظهر وحده ، وأن الوصية الكبرى هى ضرورة احترام الواقع ومراعاته . . ولكن التصور الخاص بالواقع نفسه كان مهيدا بالانقسام إلى تصورين . . لأنهما قد رأيا كل شيء قد حدث على وجهين . فقد إعتبرا بفعل علل طبيعية . فطرية فى الواقع ، ولكن الأمر لم يقتصر على ذلك ، إذ كان للطبيعى أو المادى دائما فى نفس الوقت جانبه الروحى . كما أن الحسى كان يشير إلى معنى عقلى . وبالرغم من أن الفكرة كانت تظهر فقط فى الروابط الطبيعية . ويمكن فهمها فقط كذلك ، إلا أنها لا يمكن أن تخضع لآى علية طبيعية . فمن غير المستطاع فهم ظواهر معينة ، وعلى الأخص أكثر هذه الظواهر أهمية فهما كاملا ، إلا إذا قررنا الاتجاه صوب ما وراء عالم الظواهر . (١) وقد أسميت الدول فى كتاب رائسكه مقالات سياسية (Politisches Gespräch) «بالوجودات الروحية» ، ولم تعتبر فقط مخلوقات مبتكرة للعقل الإنسانى ، بل «كأفكار الله» ، وهكذا بدا أن فكرة العلية نفسها تنقسم إلى قسمين ، وترك هذا الانشقاق طابعه على كل حكم تاريخى .

كانت هذه هى نقطة هجوم الوضعية ، كما صيغت فى كتاب كونت ، «مقال فى الفلسفة الوضعية» (Cours de Philosophie Positive) ، ويبدو أن كونت لم يعرف الفلسفة الألمانية وأبحاثها إلا معرفة ضئيلة . ومن المشكوك فيه ، أنه كان على معرفة وثيقة بما كان يصوب إليه الرومانسكيون . هذا إلى جانب أنه قد أدرك

حكائمه الفلسفية عن طريق الرياضة والعلوم الطبيعية ، وليس عن طريق التاريخ . إلا أننا عندما ندرس تطور مذهبه ، فإننا نرى لماذا اتجه نحو التاريخ . ففي نظامه التصاعدي للعلم - الذى بحث عنه - على ظن أنه كان مطالباً بوضع المبادئ الأولى لكل فلسفة وضعية - اعتبر الأساس الضرورى لهذه الفلسفة الذى يمكن أن يوثق به هو الرياضة ، التى يأتى بعدها علوم الطبيعة غير الحية (الفلك والطبيعة والكيمياء) غير أن هذه العلوم رغم ذلك لن تزودنا بالغاية الحقيقية للمعرفة ، التى كانت تكن فى العلم الذى أطلق عليه كونت الاسم الجديد « علم الاجتماع » ، ووفقاً لذلك صار هذا العلم عنده هو بداية كل فلسفة حقيقية ونهايتها . وبقدر استطاعة الفلسفة تحرير نفسها بما وراء العالم (الترانسنتلى) ، فإنها تكون قادرة على أن تصبح أكثر كمالاً . فالفلسفة يمكنها فقط أن تبحث عن الحقيقة الإنسانية ، وأن تعلمها ، وهى تهتدى إلى غايتها اهتماماً مؤكداً ، عندما تقتصر على عالم « الإنسان » . ولكن هذا العالم الخاص بالإنسان لا يمكن أن يهتم إلا عندما تقرر الذهاب إلى ما وراء الطبيعة ، بالمعنى المعتاد للكلمة . فالذى يلزمنا ليس علم طبيعة للعالم غير الحى (inanimate) فحسب ، بل هو « علم طبيعة اجتماعى » . وتطور هذا العلم هو الغاية الاسمية للفلسفة الوضعية . ولن تحقق الفلسفة غايتها الرئيسية ، إذا لم يتم لها الخلاص من روح اللاهوت والميتافيزيقا ، ليس فقط فى هذا العلم أو ذاك ، بل فى العلم بصفة عامة . وبذا يتسنى تأمين قاعدة وطيدة وضعية ، لقيام العلم . وكتب كونت فى النهاية أن إيجاد علم الاجتماع هو الذى يحقق الوحدة فى نسق المعرفة الحديثة بأكملها .

وأول خاصية لاغنى عنها لتحقيق ذلك هى إدراك أن الاجتماع والتاريخ لا يكونان بعد « دولة داخل دولة » ، بل أن هذين العليين يخضعان للقوانين خضوعاً قاهراً ، كما هو الحال فى شتى الأحداث الطبيعية . ولن يستطيع « علم الاجتماع » إحراز أى تقدم ما دامت هذه الحقيقة باقية دون

اعتراف بها ، وما دام هناك سعى وراء نوع ما من الحرية الإنسانية — وهي حرية ينظر إليها كخرق للقوانين الطبيعية — سيظل « علم الاجتماع » في مرحلة الطفولة . أى في مرحلة التفكير اللاهوتي ، أو الميتافيزيقي ، لأنه سيكون في الواقع نوعا من الفتيشية (Fetishism) ، وليس علما . فعلى الخلاص مرة واحدة من هذه الخزعبلات ، وأن نعلن السلطة التي لا تنقسم للقوانين الصارمة كذلك في هذا المجال أيضا . وكتب كونت في ذلك « إننى سأقدم برهانا فعليا على وجود قوانين محددة لارتقاء العنصر الإنسانى ، كما توجد قوانين لسقوط الحجارة » . (١) واعتقد أنه اكتشف أحد هذه القوانين ، أو القانون الرئيسى المطلق ، عندما اكتشف قانون المراحل الثلاث (٢) ، واقنع كذلك بأنه بمعنى ما قد أصبح فعلا « جليليو الاجتماع » .

ولكن علينا ألا نتخذه هذا التشابه بين الطبيعة والاجتماع ، فقد فر الكثيرون من أتباع كونت الذين انهمكوا انهما كاتامافى نشر أفكاره ، بأنها تعنى إنكار كل الاختلافات المنهجية بين العالين ، وكأنه من المستطاع بكل بساطة للعلوم الطبيعية (علم الطبيعة أو الكيمياء) أن تستوعب الاجتماع والتاريخ . ولكن لم يكن هذا ما عناه كونت لأنه فى « النظام التصاعدى للعلوم » ، قد ذكر أنه لا يمكن أبدا تخفيض مرتبة أى علم متقدم فى هذا النظام إلى مرتبة أقل . فكل علم لاحق فى هذا النظام يضيف إلى العلم الذى سبقه سمة جديدة ، كما أن له فرديته الخاصة . وحتى فى حالة الصعود من علم الرياضة والفلك ومنها إلى الطبيعة ثم الكيمياء ومنها إلى علم الأحياء ، فإنه يظهر على الدوام أن كل علم جديد يأتى بسمات إضافية لم تكن موجودة فيما سبقها ، كما أنه لا يمكن الاستدلال عليها بواسطة الاستنباط . وتوضح هذه الخاصية أكثر فأكثر كلما ازداد صعودنا إلى أعلى فى سلم العلوم ، وكلما ازداد اقترابنا من أكثر كل هذه الظواهر تعقيدا ، وهو الوجود الإنسانى . ومع ذلك فلم يخامر كونت أى شك فى الحاجة إلى تصورات جديدة معينة غير

متيسرة في العلوم القائمة من أجل فهم الإنسانية ، وأنه من الواجب إيجاد هذه التصورات ، وأن يتم تطويرها تطوراً مستقلاً . وكان كونت من أنصار مذهب الوحدة ، وذلك من ناحية اعترافه بوجود مبادئ تقرر كل المعرفة . ومن ناحية أخرى فإنه كان يتبع مذهب الكثرة اتباعاً مؤكداً في نظريته عن المنهج .

والآن فإن الأسئلة التالية كانت بارزة - ما هي الخصائص والسمات التي تفصل نظرية معرفة المسائل الإنسانية (الاستاتيكية الاجتماعية والديناميكية الاجتماعية) عن باقي فروع المعرفة ؟ ، وكذلك ما الذي أضافته هذه النظرية بصفة خاصة فيما يختص بالمضمون والمناهج ؟ . ووفقاً لكونت ليس هناك من شك فيما يتعلق بالإجابة . فعندما نصل إلى المرحلة الأخيرة من المعرفة العملية ، أى عندما نصعد من علم الطبيعة والكيمياء إلى علم البيولوجية توأجماً ستمتان جديدتان ، وعلينا أن نستخدم المنهج المقارن ، الذي سيهديننا إلى « فكرة التقدم » التي تعتبر المبدأ الأساسي لكل معرفة بالحياة العضوية . وتعتبر الطريقة المقارنة للسلاسل المنتظمة في الاختلافات النامية هي أفضل طريقة مؤكدة للاهتمام إلى إجابة على هذا السؤال ، وعلى جميع تفاصيله كذلك ، سواء كان بحثنا في تشريح البناءات النفسية أو ظواهرها . ولا يجب أن ننسى النظر أبداً عن مثل هذه المفاتيح عند انتقالنا لدراسة الإنسان والأثروبولوجي وعلم الاجتماع . فالإنسان كائن حي مثل باقي الكائنات . ولذا فهو خاضع للقوانين التي تتحكم في الطبيعة الحية . فكل ما قيل عن طبيعة الإنسان « الروحية » باعتبارها شيئاً لا يخضع للوجود الحيواني وأحواله هو مجرد وهم . وبالرغم من انخداع الميتافيزيقا المستمر بهذا الوهم الخاص بالروحانية « الخالصة » ، فلي المنهج الوضعي أن ينفذه نبذاً تاماً وبالطبع ، لا يعني هذا عدم ظهور أشياء جديدة في السلاسل أثناء التقدم من الصور الحيوانية إلى الصور الإنسانية .

حتى بالرغم من عدم حدوث قفزة مفاجئة وتحول تام ، فإن فكرة التطور ستظل تعنى ظهور عوامل جديدة فعالة ، وأن هذه العوامل تظهر نفسها في تقدم اللغة والدين والفن والعقل . وهناك منهج واحد يمكن بواسطته معرفة أصل هذه العوامل ، وفهم أهميتها وتأثيرها . هذا المنهج - هو المنهج التاريخي . وتتخذ فكرة التقدم عند انتقالها من البيولوجي إلى علم الاجتماع صورة التفكير التاريخي . ووفقا لسكونت تبلغ المعرفة العلمية ذروتها في هذه الصورة . إنها أعلى قمة في بناء المعرفة الوضعية . وبدونها تبقى هذه المعرفة غير كاملة ، وبالتالي غير مفهومة فهما كافيا في كل مراحلها الأخرى .

من المفهوم تماما أن مثل هذه النظرة الرئيسية قد تكون ذات إغراء قوي ودائم . ومن المهم بصفة خاصة أن نذكر في هذا المقام أنه بالرغم من اعتماد كونت اعتمادا كبيرا على الافتراضات والوقائع العلمية ، فإنه لم يقع قط في برائن أى دجائية « طبيعية » . فقد اعترف دائما بالحق المتميز للتفكير التاريخي وقيمه ، أى ما يمكن تسميته « باستقلال العالم التاريخي » . ووضع حدا أشد حسنا من الحدود التي وضعها كثيرون من المدافعين عن الوضعية ، ومن أتباعه وتلاميذه الذين أشادوا به واستشهدوا بأرائه . فبكما لا يمكن للبيولوجي أن تهبط وتصبح علما للطبيعة ، كذلك لا يمكن لعلم الاجتماع الهبوط إلى مستوى البيولوجي ، لأن المنهج المميز لعلم الاجتماع وهو المنهج التاريخي لا يمكن أن يستمد منطقيا من مناهج العلم الطبيعي . . . (إن التاريخ ليس بالشئ الذي يمكن استنباطه) (٤) .

ولم يكتف باستبعاد هذه الفكرة الرئيسية عند تقدم المنهج الوضعي . والكتابة التاريخية في فرنسا وإنجلترا فحسب ، بل إنها في بعض الأحيان كانت تتعرض إما للحو أو للتحويل إلى العكس تماما . فقد ساد الظن أنه لا يمكن تحقيق نيات كونت تحقيقا أفضل إلا بإزالة الحاجز الذي

يفصل علم الاجتماع عن علم الطبيعة . وفي إنجلترا كان « بكل » ، بصفة خاصة هو الذي حاول تنفيذ برنامج كونت . فقد عارض كذلك الاعتقاد القائل بوجود شيء في عالم الإنسان يمكن تركه للمصادقة ، أو أن هناك شيئاً يخلو من النظام الطبيعي وحتميته الصارمة . ولكنه لم يستمد أدلته الخاصة بهذا الاطراد والضرورة في الأمور الإنسانية من التاريخ ، بقدر ما استمدّها من الإحصاء ، الذي أظهر أن الحرية المزعومة للإرادة الإنسانية وهم . وهكذا استطاع « بكل » بضربة واحدة أن يزيل كل الفوارق بين العالم الاجتماعي وعالم الطبيعة ، وبين الأخلاق وعلم الطبيعة . فعند الجرائم التي تقترف كل عام تخضع لقوانين رياضية صارمة مثل أية ظاهرة طبيعية . وهنا على المؤرخ أن يقف موقفاً وسطاً بين الأخلاق وعالم اللاهوت والميتافيزيقي من ناحية ، وبين عالم الطبيعة من ناحية أخرى . وقد أكد « بكل » : « أن توطيد شروط هذا التحالف يعني تحديد الأساس الذي يعتمد عليه كل التاريخ (٥) . ولكن النتيجة أسفرت عنده بكل بساطة عن إدماج التاريخ في علم الطبيعة . وهذان العلمان يختلف بعضهما عن بعض ، وبصفة رئيسية من ناحية تعقيد ظواهرهما ، وليس من ناحية المنهجين المستخدمين .

واستنتج نفس هذه النتيجة بصفة قاطعة « تين » ، في فرنسا ، ولا يمكن اعتباره تليدًا لكونت بالمعنى الدقيق ، لأن تأثيرات أخرى متصلة بالرومانتيكية الألمانية كانت ذات تأثير أكبر على تعليمه . وهي تأثيرات مناهضة تماماً لتأثيرات كونت ، وإن كانت محاولاته للتغلب على هذه التأثيرات هي التي دفعته في النهاية إلى الذهاب أبعد من كونت في تفاصيل هامة ، كما جعلته يلتقي بنفسه بغير احتياط في أحضان « الطبيعة » ، فيواسطتها حقل كان يأمل الخلاص من ميتافيزيقية هيجل للتاريخ ، التي فهمها فهمًا كاملاً

وهو يختلف في ذلك عن كونت . واستطاعت هذه الميتافيزيقا أن تأمره في شبابه ، فقد تعلم اللغة الألمانية بوجه خاص من أجل قراءة مؤلفات هيجل في أصولها ؛ ولم ينقطع عن هذه القراءة إلا بعد أن تمكن من الإحاطة التامة بالمنطق الهيجلي ، المارد ، (٦) . ومهما يكن من الأمر فإنه اعتزم فجأة بعد ذلك أن يتخلص من كل ما عمت إلى نظرية هيجل بصلة : فقد بدت له كأي مذهب ميتافيزيقي ، مجرد افتراض (٧) . فما يريده هو الوقائع ، ولا شيء غير الوقائع . إلا أنه أدرك بالطبع أن الوقائع لا يمكن أن تكون سوى بداية ، وأنها ليست غاية . فإن أي مجموعة من الوقائع لا يمكن أن تكون وحدها علماً . فالقاعدة تقول : بعد جمع الوقائع ، ابحث بعد ذلك عن العلة . ولكن ينبغي ألا يظل هناك وسيلتان مختلفتان للبحث عن العلة فمن الواجب ألا يترك المؤرخ العالم الحسى ليجت عن الأسباب الحقيقية والهاثية للوقائع في عالم مثالي ، بل عليه أن يدع الظواهر تتحدث عن نفسها ، وتفسر نفسها . ومن ثم فمنه لا يمكن أن توجد أي معايير قبلية من أي نوع ، وكذلك أي شعور بالتعاطف الشخصي أو النفور . فعندما كتب في تاريخ الفن اشتملت كتابته على كل الصور ، وكل المدارس بغير تمييز . إن هذا التاريخ كان مثل علم النبات الذي يبحث بمنهج واحد ، واعتماداً على نفس عدم الانحياز ، كلا من شجرتي البرتقال والنار (٨) .

وبذا تم إعداد برنامج الكتابة التاريخية الوضعية الجديدة الذي لا يسمح بأي شيء سوى العلة الطبيعية . وكان عليه أن يبين أن أي سلسلة من العلة لن تمتد إلى ما لا نهاية ، بل يمكن تتبع أثرها الذي ينتهي عند بعض مبادئ عامة ، تتحكم في كل الوقائع وتقررهما . وأطلق « تين » على العلة العامة التي يمكن برهنة فاعليتها ، والتي تكفي لتفسير كل وجود معين وكل تقديم « ثلاثية السلسلة والوسط والزمن » ، ويعتبر المؤرخ قد قام بما فيه الكفاية ، وأتم

مهمة العلية ، عندما ينجح في إثبات كيف اشتركت هذه العوامل الأساسية الثلاثة في جميع الظواهر التي بحثها . ويتضح من هذا أنه قد تم الاهتداء إلى تبسيط يدعو إلى الدهشة . فالوجود التاريخي الذي يبدو لأول وهلة متعدد الجوانب وغير متجانس وذا خصوبة لا يمكن حصرها ، قد كشف نفسه لعين المحلل كشيء بسيط ومطرود ، حتى أن ثلاثة تصورات قد أصبحت كافية لجعله مفهوماً تاماً .

بالطبع يثار في هذا المقام توا السؤال الخاص بهل تعتبر الطريقة التي اتبعها « تين » في محاولة الابتعاد عن الطريقة الميجلية في إنشاء التاريخ هي الطريقة الصحيحة للخلاص من سحر هيجل . والواقع أن « تين » الطبعي الذي ظن أن كل شيء يعتمد على وصف مبسط للواقع المعطى ، قد أخطأ في « مراعاة الواقع » أكثر بكثير مما فعل همبولت أو رانكه . فإنهما لم يرضا قط بمثل الصيغ البسيطة التي استخدمها تين استخداماً مستمراً . وقد اعترف تين بنفسه في إحدى المناسبات بأن الدافع الكامن وراء كل أبحاثه هو العثور على تعبير غير معقد يفسر الأحداث العظيمة المتعقد ، وشعر بنوع من الإعجاب بالتعليل القياسي الخالص بطريقة لم يشعر بها سوى قلة من عظماء المؤرخين . وبدت له الاستدلالات الحقيقية الصرفة ليست فقط روحاً للحقيقة ، بل روحاً للجمال كذلك . وفي مناسبة صاح هذا الهاوى المتحمس للموسيقى ، بعد أن قام بعزف إحدى سوناتات بيتهوفن ، إنها لجميلة مثل قياس منطقي^(١) . واستفاد تين أعظم استفادة من موهبته الخاصة بتجريد المادة التاريخية وتقديمها في صورة مبسطة ولذا فإن الكثير من صيغه تبدو بحق ذات دقة مركزة وبساطة أعادة حتى أنها تنطبع في الذاكرة في التوح دون مقاومة .

ولكن السؤال المنهجي الهام هنا هو هل كانت التصورات التي استخدمها

هي نفس التصورات التي تمثلها ، أو بعبارة أخرى هل انبعثت عن تفكير على صرف ، وتم اكتسابها وبرهنتها باتباع استقراء دقيق . وأما أن هذا هو ما لم يحدث فيتمتع بوضوح أكثر كلما خاض غرضه في التفاصيل ، وكلما أصبح الغرض أكثر حيوية وتلوينا . فلا يمكن العثور في هذا العرض على أية محاولة لتقديم العلل العامة ، التي قدرها تقديرأ عالياً ، وادعى أنها الأساس العلمي الحقيقي للتفسير . فسرعان ما كان ينسى كل شيء عن هذه العلل العامة بمجرد قيامه بعرض المشكلات الفردية المعنية . فلم يكن يستغرق في التفاصيل فحسب بل إنه كان يقتبط بها ويضطرب لها . ومن ثم جاءت الخاصية المزدوجة الغريبة لكتابته التاريخية : حيث تلتقي فيها الاستنباطات من الصيغ البسيطة ، بنشوة تصوير الأحداث المتعددة والمتنوعة . وإلى جانب هذا ، فإنه لم ينجح في الاحتفاظ أثناء عرضه للموضوع بالرزانة والهدوء . غير المضطرب اللذين يشعر بهما العالم الطبيعي .

وصك العبارة الشهيرة الخاصة بأنه على المؤرخ أن ينظر للمضيئ والرهبة كما ينظر الكيميائي إلى السكر وحامض الكبريتيك . وعليه أن يرضى بتحليل كل منهما إلى عناصره دون أن يضيف إلى تحليله أي نوع من الحكم الأخلاقي فلا مجال لمثل هذه الأحكام في أي بحث عن العلية .

« فهناك علل للطموح والشجاعة والحقيقة ، كما أن هناك عللا للمهزم والحركة العضلية والحرارة الحيوانية . فلنبحث إذن عن الظواهر البسيطة للخصائص الخلقية ، كما نبحث عنها في الصفات الطبيعية . هناك سلسلة من العلل العامة الكبيرة ، وأن التكوينات العامة للأشياء والسبل الكبرى التي تتبعها الأحداث لمن آثارها . وما الأديان والفلسفة والشعر والصناعة والفنون وهياكل المجتمع والعائلات في الواقع سوى طبقات قد ختمت بطابعها أو بنحمتها . »

والتاريخ إذا نظر إليه بهذه النظرة لا يصبح أثروبولوجيا فقط ، بل يصبح تشريحا كذلك . ونستطيع أن نتأكد من العثور فيه على الدوام وراء كل تنوعات الأحداث واختلافها إلى درجة كبيرة على نفس الهيكل العظمى الذى لا يتغير كثيرا أو قليلا ، فالوقائع تتغير ، ولكن هيكلها يبقى وفى هذا يقول تين : « إن التاريخ اليوم مثل علم الحيوان ، فقد اكتشفت طريقة تشريحه ، وبغض النظر عن فرع العلوم الذى نتجه إليه سواء قننا يبحث مسألة فيلولوجية أو لغوية أو أسطورية ، فعلينا دائما أن تتبع هذه الوسيلة لكي نهتدى إلى نتائج جديدة ومثمرة (١٠) »

واعتقد تين أنه باتباع هذه الوسيلة فقط يستطيع تحقيق الموضوعية المتوقعة من المؤرخ تحقيقا تاما . فهو من الآن فصاعدا سوف يبحث مثل إسبينوزا فى العواطف الإنسانية ، وكأنه يبحث أشكالا هندسية أو سطوحا أو أشياء صلبة . فينبغى ألا ينظر إلى الانفعالات مثل الحب والكراهية والغضب والطموح والتعاطف كعلامات ضعف ، بل كظواهر للطبيعة الإنسانية . فهم يمثل جانبا منها ، كما تمثل الحرارة والبرودة والعواصف والبرق وظواهر أخرى من هذا القبيل جانبا من الظواهر الجوية . وهكذا يبدو المطلب الخاص بالموضوعية كما فهمه رانك ، وحاول السعى لتحقيقه وقد تأكد بل وزيد عليه زيادة كبيرة . فعلى المؤرخ ألا يسمع نفسه لحظة بأن يذهب بعيدا فى اهتمامه بما حدث ، ولا يحق له أن يحكم ، بل أن يملل فقط ، وأن يفهم .

ولكن هنا كذلك يظهر لنا عرض تين للتاريخ فى صورة مختلفة عن الصورة المتوقعة من مثله ومسلطاته المجردة . فبازدياد تقدمه فى طريقه ازداد ابتعاده عن هذه المثل . فى مؤلفاته الأولى مثل « فلسفة الفن » و « تاريخ الأدب الإنجليزى » ، بدا محافظا على أمانته لمبادئه الرئيسية . فهو لا يستطيع

أن يقدر أى شيء تقديرًا جماليًا «استاتيقيًا» ، بل يكتب بوصف المدارس المختلفة للفن وتطورها : « النحت اليوناني والعمارة القوطية والرسم الإيطالي أيام النهضة . والرسم الهولندي » . ولكن هذا الاتجاه يتغير تغيرًا تامًا في اللحظة التي يطرق فيها عالم الحياة العامة ، كما حدث في كتابه « أصول فننا المعاصرة » ، وهو مؤلفه العظيم في التاريخ السياسي . ففي هذا الكتاب يمكن أن يلمح في كل سطر اهتمامٌ تعاطفي بالأحداث . فقد نشأت فكرة هذا الكتاب من جراء اهتمامه الخاص بهذا الموضوع ، ومن الصدمة التي نجمت عن حرب ١٨٧٠ - ١٨٧١ ، وكان هذا الاهتمام قويًا تمامًا حتى أنه قد أخفى عن عينيه في بعض الأحيان التوافق المطلق للوقائع (١١) كما أكد نقاده كثيرًا .

ويبدو لنا في هذا الكتاب كأحد أولئك المؤرخين السياسيين الذين رددوا - مثل هيريش فون سيبل Heinrich von Sybel - المطلب الخاص بأنه على المؤرخ أن ينبذ « حياده النبل » ، وأن يعمل « كمرشد سياسي » (١٢) . ويعرف الجميع كم أثار مؤلف تين من عواصف في جميع المعسكرات ، عندما ظهر أول مرة . ولكن المؤرخين قد لاموه كذلك « لدجانيته السياسية » ، التي انبثقت مباشرة من النظريات الرومانتيكية ، التي ظن أنه قد أفلح في الخلاص منها (١٣) . وقد اتبع تين الخصائص العلية للفكر ظاهريًا فقط ، حتى عندما بدا أنه لا يصدر أى حكم ، بل يكتب بالتحليل . ففي اعتقاده أن التقدم العسكري الذي سبق الثورة الفرنسية ، كان أحد أسبابها الرئيسية . وفي رأيه أن الروح الكلاسيكية كانت هي القوة المحركة الحقيقية وراء الأمور السياسية ، وأنها تختوى في باطنها على السبب الخفي لها . فهي قد ابتدعت نظرة إلى العالم ، أعمت الناس عن رؤية حقائق الواقع السياسي ، والتغير والتقدم التاريخي وكذلك عن إدراك قيمة التقاليد . وأدت هذه النظرة في النهاية إلى التحطيم المتوقع لكل شيء كان قد توطد حينئذ . وقد صور (م ٤ - في المراجعة التاريخية)

« تين ، هذا كله في عرض لامع وباستخدام أسلوب براق حقاً ، وإن كان أسلوبه في الوصف قد استفاد استفادة تامة من مناهج العرض ووسائله ، فإني تعتبر صحيحة في «التاريخ الفكري الخالص» أو في «تاريخ الأفكار» ، ولم تكن هناك نية لاستبعاد المنهج الطبيعي ، ولكن الرواية قد رويت بجرية تامة ، نجعلنا ننسى هذا المنهج الطبيعي . فضلاً عن ذلك ، فإن التصور العلى الذى نستخدمه « تين ، كان يتفق مع العلوم الطبيعية الحقة اتفاقاً هائلاً . إن مصدره موجود فى مكان آخر ، فليس هناك مثل آخر يمكن أن يلحظ فيه بوضوح صراع عنيف يماثل الصراع الذى صارح به تين فى شبابه فلسفة التاريخ الهيجلية ، وكيف استمرت تؤثر فيه . فقد تتبع « تين ، بطريقة تدل على الأستاذية سقوط النظام القديم ، « Ancien Regime » لأسباب كامنة فيه . ورأى فى هذا النظام ، كما فى مواضع أخرى كيف احتوت جميع الأسباب التى جعلته عظيماً وشهيراً على بذور الدمار . فاليقويرون كانوا فى رأيه هم الورثة الحقيقيين للنظام القديم . وعند تأمل كيف بعثهم هذا النظام ، وأعلى من شأنهم ورعاهم ، وأجلسهم على العرش ، ثم أوصلمهم إلى السلطان ، فإنه لا يمكن الحكم على تاريخ هذا النظام بشيء آخر سوى أنه كان انتحاراً بطيئاً . ولا تطابق مثل هذه السلسلة من العلل ما أسماه تين « باستقلال التاريخ » ، ولكنها تعتبر ثمرة لروح الديالكتيك الهيجلى ، ومبدئه الخاص « بقلب الفكرة المعارضة » . وبصفة عامة ، فإن العلل الكلية للأحداث ، التى أتى عليها تين العبء الأكبر من الناحية النظرية قد راجعت من الناحية الفعلية شيئاً فشيئاً إلى الوراء فى مؤلفاته التاريخية البحتة ، حتى أنها ظهرت فى النهاية كإشباح وظلال فقط . وبدلاً من ظهورها فى صورة القوى الحقيقية التى تسيطر على الحياة التاريخية ، فإنها بدت فى أكثر الأحيان مجرد مخلوقات أسطورية .

وقد وصفت هذه السمة الخاصة بالكتابة التاريخية الوضعية والطبيعية وصفاً حوْثراً قريباً فى النقد الذى صوبه نحوها كروتشه ، فقد قال :

إنه عندما كان تين يهتدى في بحثه عن العلق ، إلى علة فإنه كان يدعوها مرة « بالسلافة » ، ومرة أخرى « بالقرن » . وقد اعتاد عندما يحقق ذلك أن يعلن رضاه ، وكأنه من غير المستطاع القيام بأى تحليل بعد ذلك ، أو كان هذا التحليل لم يعد ضرورياً ، وعلى حد قول كروتشه « هناك ينتهى البحث - فقد أمكن الوصول إلى عالم أزل ، أو إلى صفة مشتركة لدى كل المشاعر والأفكار الخاصة بأى قرن أو شعب ، أو إلى سمة لا يمكن أن تنفصل عن أفعال عقل هذا القرن وروح ، هذه كانت العلق الكبرى الكلية والغائية » . ولكن من وجهة نظر العلم الطبيعى : ما هى هذه العلق الكلية التى تستطيع أن تتفوق على العلم الحديث ، وأن تحل محله ؟ - إنها لم تكن شيئاً آخر غير الصفات الغيبية عند المدرسين - إنها لا تزيد بعد كل شيء عن مجرد أسماء قدمت لنا بدلا من العلم . ولاحظ كروتشه « أن قوة الخيال عند تين قد رأت فى هذه الأسماء ما ظنته شيئاً أصيلاً وفائقاً ، ولكن العقل النقدى لم ير فى ذلك أى معنى ، لأن الفكر النقدى يطلب من الباحث ذكر الأسباب الخاصة بأصول الوقائع ، أو مجموعات الوقائع التى تسمى « قرن » أو « سلافة » . وعندما يفعل العقل النقدى ذلك ، فإنه يبين بجلاء أن مثل هذه الكلمات لا يمكن أن تكون كلية أو دائمة ، فبقدر ما أعرف ليس هناك وقائع « كلية » أو « دائمة » . فلا يمكن أن يكون « الألمان » أو « الشمال » مثل هذه الوقائع ، كما أننى لا أستطيع أن أصف الموميات التى تبقى عدة ألوف من السنوات ، وإن كانت لا تبقى إلى الأبد ، والتى تتغير ببطء ، وإن كانت تتغير مع ذلك ، بأنها وقائع (١٤) . ويتضح المأزق الذى تورط فيه تين تورطاً متزايداً كذلك فى معالجته للسؤال الرئيسى لكل المعرفة التاريخية عن العلاقة بين الكلى والجزئى . فلاته قد بدأ البحث العلمى بطلاقة من التصورات ، فقد كان متوقفاً منه أن يبحث عن وقوع جميع الجزئيات تحت كليات هذا التصور ، وأن يبين توقف أهمية جميع الأحداث التاريخية على إمكان اكتشاف

قانون كلي ، تكون هذه الأحداث أمثلة له . ولكن لم تكن هذه هي المسألة بأى حال .

فقد أصر رانكه وهوبولت في مقابل المكانة العليا للكلى كما تظهر في فلسفة هيجل للتاريخ ، على أن المؤرخ ينبغي أن يعالج الكل لا كشيء قائم بذاته ، بل كشيء يمكن جعله مرئياً بالتأمل في الجزئى ، فيجب أن يتخلل كل واحد من المنصرين الآخر ، وأن يصل إلى اتزان باطنى . وقد تعرض هذا الاتزان عند « تين » ، في أغلب الأحيان إلى الخضوع إلى جانب أو آخر من الجانبين المتعارضين . فلم يكن « تين » مستغرقاً في الجزئى فحسب ، بل إنه قد اندفع بحرية في بعض الأحيان في تصوير تفاصيل حتى بدا كأن وصفها كان غاية في ذاته . وقد قال هو نفسه مرة أنه من الواجب أن ترسم الصور التاريخية الحقيقية من مثل هذه « الوقائع البسيطة التى لها دلالتها » : (de tout petits faits significatifs) ولم يأل جهداً قط في تتبع آثارها ، وعرف كيف يضعها في مكانها الصحيح اعتماداً على مهارته الأدبية التى لا تبارى : وفي هذا المقام لم يكن يتبع كونت ، بل كان يتبع سانت ييف Sainte Beuve ، الذى كان أستاذه الأدبى الحقيقى .

فقد ابتكر سانت ييف في كتابه « صور أدبية » Portraits Litteraires ، وأحاديث يوم الاثنين ، Causeries de Lundi ، فذاً فريداً كاملاً للتصوير ورواية النوادر والقصص ، وكان يميل إلى الاستعانة بطاقة من التفاصيل الملحوظة التى تبدو غير هامة في وصف الحركات الفكرية الكبرى ، واعتمد عليها في توضيح هذه الحركات ، وبعث الحياة فيها . وقد سعى « تين » أكثر من سانت ييف من أجل الصيغ العامة ، ولكن شغفه بالفردى ، وفرط عنايته بالتفاصيل الدقيقة ، قد بعث كذلك الحياة في الصور التى قام بتصويرها . وأوضح في مقدمته لكتاب « تاريخ الأدب الإنجليزى » أيضاً أنه لا يوجد

في الأصل أساطير أو لغات ، بل هناك فقط شعوب تستخدم الكلمات ، وتخلق الصور والأفكار . ومن ثم ، فإنه لم يتم باستدلال الكتابة التاريخية من تفسيراته الطبيعية ، كما فعل أنصار النزعة الطبيعية الآخرون ، أو أتباع . المادية الاقتصادية ، فلم يكن همه أى نظرة جماعية للتاريخ ، بل كان على العكس يؤيد النظرة الفردية المتطرفة ، وظل الفرد في النهاية هو بداية التاريخ وغايته ، ومنبع كل معرفة حقيقية ، وفي هذا يقول :

« لا يوجد أى شيء إلا من خلال الفرد ، إنه الفرد نفسه الذى يجب أن يفهم . . . اتركوا إذن نظرية الدساتير والتفسير الآلى لتركيبها ، ونظرية الدين وأنساقها ، وبدلاً من هذه الأشياء حاولوا مشاهدة الناس في مصانعهم ومكاتبهم وحقولهم ، كما يعيشون تحت الشمس ، فوق أرضهم وفي بيوتهم . . . انظروا إلى ما يأكولون ، وما الذى يرتدون . فهذه هي الخطوة الأولى في التاريخ . » (١٥)

والسؤال الذى يجب أن يسأل الآن ، وهو سؤال حاسم في تقرير صحة نظرية تين في التواحى المنهجية ، أو بطلانها ، هو: هل كان باستطاعة «تين» النجاح في اتخاذ هذه الخطوة الأولى ، في طرق عالم التاريخ ، لو أنه اعتمد فقط على كل من صورتي الوصف والتفسير ، اللتين اعتبرهما كفيلسوف معياراً للفهم التاريخي ومثاله ؟ واضح أن هذا ليس ما حدث ، فقد أسلم نفسه بطريقة ساذجة إلى نوع من الحكمة النفاذة عن الإنسان ، وإلى نوع من « علم القراءة » الذى يستند إلى أساس آخر غير التحليل العلمى ، كما أنه ابتدع نوعاً من « قراءة الوجوه » ، لا يمت بصلة قريبة أو بعيدة إلى « استقلال التاريخ » الذى كان له مقام سام عنده .

ولكن تكمن المشكلة الإستمولوجية الرئيسية التى قدمتها الكتابة التاريخية لتين — كما هو الحال في الوضعية بصفة عامة — في مسألة أخرى.

إنها تكمن في التصور الخاص بالواقعة التاريخية ، الذي تستند إليه كتاباته ، والذي استخدم بمهارة في كل مؤلفاته . وفي هذه المسألة يستطاع الربط بينه وبين التقاليد القديمة للتجريبية والوضعية . فيمكن أن يقال عنه بمعنى معين أنه قد انزع المثل الأعلى الاستقرائي البيكوني من الطبيعة ، ووضعه في التاريخ . فقد كان يكون مقتنعا بأنه على العالم أن يبدأ بجمع مادته من مشاهدات الحس وحدها ، وألا يعتمد على أى افراضات نظرية ، أو يضيف أى فكرة من الأفكار المجردة ، وأن يبدأ فحص المادة الأولية بعد الانتهاء من جمعها . فيجب أن تقارن المسائل الفردية ، ثم تضامى بعد ذلك برأيهن النقي والإثبات بعضها ببعض ، حتى يمكن الانتهاء في النهاية إلى قانون مفرد ، يمكن أن يطبق على أى طائفة محددة من الظواهر . ويتمنخض البحث باتباع هذه الوسائل عن عمليتين فكريتين منفصلتين تماما : ففي العملية الفكرية الأولى الوقائع في ذاتها تكون كلاً كاملاً في ذاته ، يخضع في العملية الفكرية الثانية لفحص النظرى والتفسير . ولكن عند يكون نفسه قد أدى هذا الفصل إلى أعسر المسائل الخاصة بالمبدأ . فقد أظهرت المناهج الحديثة للبحث العلمى أن أغلب الأشياء التى استخدمها يكون كوقائع ، صرفة ، لا تزيد عن مجرد ، أو ثنائ ، *

ولم يستطع تين كذلك أن ينجو من هذا المأزق الخاص بالوضعية . ويبدو واضحا عند مقارنته بأحد المؤرخين النقيدين مثل رانكه مدى ضآلة الأساس الذى اعتمد عليه في تمجيد منهجه العلمى . فقد تجاوز حدوده من البداية ببساطة غير عادية عند جمع وقائعه . فلم يتبع طريقة واضحة للتفرقة بين الوقائع ، وسأوى في الترحيب بكل شئ . — أى فادرة ، وذكريات ذات

* أو ثنائ العقل عند يكون ، هي الأوهام الطبيعية التى نجعلنا نخطئ . فهم الحقيقة ، ويجب التحرر منها قبل البدء في البحث العلمى .

قيمة مشكوك فيها ، أو جملة في نشرة صغيرة ، أو موعظة — مادامت قادرة على تزويده بالسلمات الصغيرة والهامية ، التي أحب جعلها أساسا لما يقوم بعرضه ، واستخدمها لبث الحياة في مؤلفاته . فقد ظن أن عمل المؤرخ الفكري الحقيقي لا يبدأ عند جمع الوقائع ، بل بعد ذلك : ، بعد جمع الوقائع ، يبحث بعد ذلك عن العلل ، ، ولذا يمكن الاعتراض على وقائعه ، كما اعترض على يكون بالقول بأن معظم هذه الوقائع لم تجمع بغير تدقيق فحسب بل إن أغلبها لا يستحق هذه التسمية . وذلك لأن تين لم يتخلجه الشك قط في ضرورة اعتماد مؤرخ الحضارة على مناهج الفيلولوجية النقدية (١٧) .

بالطبع لا يقلل هذا الاعتراض من قيمة كتابته التاريخية ، ويجب ألا يججب عنا امتيازها ، لأنها قد اعتمدت على المبادئ العامة التي وضعها كؤرخ نظري اعتماداً ضئيلاً أقل بكثير مما أراد أن يجعلنا نعتقد ، أو بما اعتقد هو . إن هذه المبادئ كانت إطار الصورة فقط ، أما رسوم الصورة وألوانها فكانت من عالم آخر . فقد أطلق فيها العنان لطبيعته الفنية ، وخياله وموهبته الخاصة بالتصوير الناطق الواضح ، ورسوم صوراً فردية أمينة للحياة . وكان بإمكانه أن يعبر عن « ملاح » أي عصر بلبسات قليلة . إن هذا النوع من التمكن هو الذي جعل مؤلفاته عظيمة الأثر ، وضمن بقاءها بالرغم من أنه من المشكوك فيه أن يلقى الأساس النظري الذي حاول الاعتماد عليه ، وبدا له أهم جانب في عمله أي اهتمام .

٤- النظرية السياسية والدستورية كأساس للكتابة التاريخية : مومسن

ذاعت المبادئ الأساسية للفلسفة الوضعية على نطاق واسع بين كل من المؤلفين البريطانيين والفرنسيين بفضل جهود « بكل وتين » ، كما أحدثت تأثيرا قويا ومتزايدا ، واتخذت هذه المبادئ طريقها إلى ألمانيا كذلك ، وإن كانت لم تقابل هناك بمثل هذه الاستجابة المباشرة ، وهذا التأيد قط . فإلى قرابة منتصف القرن التاسع عشر ، لم يفيد الكتاب الألمان للتاريخ المثل الخاصة بالرومانتيكية فحسب ، بل إنهم ألفوا أنفسهم وقد استمروا في مناصبة العداء لهذه المثل ، كما أنهم وضعوا أهدافا سياسية أخرى ، وأكدوا الحقيقة الخاصة بأن الشطحات الرومانتيكية لم تعد تلائمهم وبأن القضاء الصوفي لم يعد يناسبهم ، وأنه بدلا من أن يفنى المؤرخ ذاته في الماضي ، وينظر إليه كجثة مفقودة ، عليه أن يصمم على خدمة المستقبل السياسي ، وأن المطلوب هو وضع أساس علم للتاريخ متحرر من جميع الافتراضات الميتافيزيقية ، بدلا من الأيديولوجية الرومانتيكية ، ونظريتها الخاصة « بانزوح القومية » .

ومن هذه الناحية أخفق رانكه نفسه في إرضاء الجيل الجديد من المؤرخين ، فقد تشبثوا بنظرة معارضة ، تمثل نظرة واقعية سياسية جديدة ، ترى أنه من الواجب عدم الرضا عن الدراسة الصرفة ، بل ينبغي تحديد أهداف محددة للغاية ومخصصة (١) . ولم يبد هناك بين هذه المثل وبين المبادئ الرئيسية الوضعية أي عداء حتى من أي نوع . وعلى العكس فإنها قد التقيا في نواح هامة . وبالرغم من ذلك ، فلم يعقد أي تحالف حقيقي بينهما . فعندما بدأ المؤرخون في الابتعاد عن الرومانتيكية ، وفي القول بأن المعركة ضدها كانت المسألة الرئيسية في ذلك الوقت ، كان تأثير الرومانتيكية ما زال حيا لم يمت في

ألمانيا . وفي الوقت الذي احتدم النزاع هناك حول الأهداف السياسية الجديدة ، لم يكن المثال الرومانيكي الخاص بالمعرفة قد تم نبذه . وكتب « فون يولف » في هذا الشأن : « إننا نلاحظ أن جميع المؤرخين السياسيين يقبلون الوقائع التي اهتمت إليها المدرسة التاريخية للقانون ، وأنهم يعتمدون كذلك اعتمادا جزئيا على آراء زعماء هذه المدرسة الفكرية . إنهم في الحقيقة تلاميذ لرانكه ، ولا أحد منهم يتجاهل مناهجه ، كما أنهم استفادوا بجميع الدراسات التي تمت في الفترة الرومانيكية . ويمكن القول أنهم نبذوا الرومانيكية في أحكامهم الأكاديمية ، غير أنهم لم يقدرُوا على الاستغناء عن كل ما حققته » . (٢)

ولذا فقد استخدمت في الحرب ضد الرومانيكية في أغلب الأحيان نفس الأسلحة التي ابتدعتها ، ولم يتم كذلك التخلص من أداها المنطقية الميتافيزيقية . *organo logical* بأى وسيلة من الوسائل ، بل إنها ظلت قائمة بافتراضاتها بالرغم من إنكار أغلب نتائجها . « وإلى جانب بقايا هذه الافتراضات الميتافيزيقية ، فقد استمر كذلك تأثير كل من الديالكتيك الهيكلية ونظرية هيكلية في الفردية » . (٣) . كل هذه الأسباب قد أدت إلى استبعاد أى توافق مع وضعية كونت ، أو مع أى مؤرخين مثل « بكل » ، أو « تين » .

وعندما ظهرت الترجمة الألمانية التي قام بها « آرنولد روجيه » *Arnold Rugge* . في كتاب « بكل » تاريخ الحضارة في إنجلترا *History of civilization in England* ، نشر « درويسن » *Droysen* ، وهو أحد الممثلين البارزين للواقعية السياسية في ألمانيا تحليلا وعرضا وافيين ، حاول أن يكشف فيهما بصفة خاصة عن الضعف المنهجي لهذا الكتاب ، كما أنه قد عارض معارضة وافية للغاية ادعاءات « بكل » الخاصة بأن الوضعية كانت أول فلسفة قامت بدراسة التاريخ على أساس علمي وطيد . ول سوء الحظ كان في نقد درويسن

اتجاه إلى صبغ المشكلة بالصيغة الأخلاقية ، وذلك لاعتراضه على كتاب (بكل) من أجل « انجاهه المادى (اللاخلقى) » ، ولكن بغض النظر عن هذه المسألة ، فإنه من البين تفوق درويسن الفلسفى على خصمه فى كل من دقة الفكر ، ومدى المعرفة الفلسفية . ويتضح هذا التفوق بمجرد لمحة إلى كتابه : « خلاصة التاريخ Grundriss der Historik » الذى نشر سنة ١٨٦٤ ، والذى قد يعتبر من بين المؤلفات الرئيسية فى المنهج الحديث للتاريخ . وقد ركر الانتباه فى هذا الكتاب لأول مرة على فكرة « الفهم » التى بدأ منها « دلتاي » ، بعد ذلك لتشخيص فردية المعرفة التاريخية ، وبيان الاختلاف بينها وبين الفكر العلمى ، كما شرح النواحي الجوهرية فيها (١) . ومن هذه المسألة كنقطة بداية ، بدأ درويسن الدفاع عن التاريخ ضد كل المحاولات الخاصة بإخضاعه لمعايير العلم ، وهى المحاولات التى يترتب عليها تحويل التاريخ كليا إلى علم . وقد أصر « درويسن » بعزم على تأييد (كثرة المناهج) ، وكان باستطاعته فى هذا المقام كما بينا أن يستعين برأى كوت (٥)

وذكر أنه إن كان من الضرورى وجود أى علم للتاريخ ، فإن هذا لن يتحقق أبدا إلا إذا كان للتاريخ موضوعه المحدد الخاص به . فلذا علينا أن نثبت وجود هذا العالم المعين من المظاهر ، الذى يكون موضوع التاريخ ، وأن نثبت كذلك تعذر اتباع أى وسيلة من وسائل المعرفة الأخرى لفهمه - كالوسيلة اللاهوتية أو الفلسفية أو الرياضية أو الطبيعية - فى هذا المجال تثار أسئلة تعجز عن إجابتها التأملات اللاهوتية أو الفلسفية ، كما لا يستطيع العلم التجريبي الذى يدرك عالم الظواهر من ناحية علاقاته الكمية فقط ، أن يجيب عليها إلا لإجابة يسيرة . ولن يسعفنا فى إجابتها كل من « الاستنباط » وما يدعى « بالاستقراء » ، وهى أسئلة لا يمكن أن تستمد منطقيًا من أى

مبادئ عامة ، أو أن تشرح باستخدام اصطلاحات الطبيعة الرياضية ، أو أن توضح كذلك باستعمال وسيلة تجريبية مبسطة ، فالواجب هو أن تفهم ، ولفهمها تدعو الحاجة إلى تنمية مناهجها التي تعتمد على الفكر . ويسأل « درويسن » ، « بكل ، هل هناك إذن وسيلة واحدة فقط ، ومنهج واحد للمعرفة ؟ ألا تختلف المناهج وفقا لموضوعاتها ، كما تختلف الحراس العضوية وفقا لأنواع الإدراك المختلفة ، وكما تختلف أعضاء الجسم الأخرى تبعا لوظائفها المختلفة ؟ » (٦) ولم تكن هذه الاعتراضات التي أبداه « درويسن » على نظرية « بكل » ، أى عداء من ناحية تجاه التاريخ الفكرى ذاك العداء الذى أظهره فيما بعد كثير من المؤرخين السياسيين . وقد اقتصر درويسن بطبيعة الحال فى أبحاثه على مجال محدد فى التاريخ السياسى ، ولذا فمن الممكن اعتباره من أتباع « المدرسة التاريخية الألمانية » ، أو بمعنى أكثر دقة تابعا « للمدرسة البروسية » . ومع ذلك فإن نظريته التى جعلت فكرة الفهم محورا للمعرفة التاريخية لا يمكن أن تكتفى بدراسة الأحداث السياسية ، أو أن يقتصر اتجاهها على اتجاه واحد . وقد ضرب درويسن فعلا بسهم وافر فى الاتجاه الذى سمي من ذلك الحين « بتاريخ الأفكار » ، أو « التاريخ الفكرى » . وكان يرى إلى جعل التاريخ يبدو « عمائلا للحياة » ، باعتباره عالما للقوى « الفكرية » أو « الأخلاقية » . وارتبط فى هذا الشأن ارتباطا وثيقا بالتقليد الكلاسيكى « لمبولت » ، الذى رجع إلى مقاله عن مهمة المؤرخ ، كما رجع إلى المقدمة الكبرى لمؤلفه عن لغة « جاوه » ، « القديمة » « الكاوى » . « Kawi » ، الذى يعتبر تطبيقا مشخصا لنظرية مبولت الأساسية (٨) . وكانت هذه الوسيلة هى الوسيلة الوحيدة التى يمكن أن يودى اتباعها إلى التوفيق بين التاريخ السياسى وتاريخ الحضارة ، بدلا من إبقائهما فى حالة توتر دائم .

واتخذ « تيودور مومسن Theodor Mommsen » خطوة أخرى
في نفس الاتجاه ، وقد كان كذلك مفكرا سياسيا ، من جميع
النواحي ، ولا يمكن القول بأى معنى من المعانى أنه كان غير متأثر
بالعواطف السياسية ، ولكن عبقريته العلمية تكمن في مقدرة على تهذيب
هذه العاطفة ، بدلا من إطلاق العنان لها . وكان لا يميل إلى الدفاع عن
أى مثال سياسى معين خاص بالدولة ، ولكنه أراد فهم هذه المثل في ذاتها
وجعل بنائها واضحا ، ومن أجل هذا الهدف كان عليه أن يضرب في اتجاه
جديد . فلم ير في اتساع امتداد نفوذ الدولة في الخارج سوى ناحية واحدة ،
والذى يهره أكثر من أى شيء آخر هو القوى الكامنة في الحياة المدنية ،
وقد قام بتعمق بحثها . وكانت المسألة الرئيسية عنده هي تنظيم الدولة ، وعلى
الأخص ما يتعلق بتنظيمها القانونى . وبذا أصبح للدعوة القانونية والتشريع
مهمة مختلفة ، وأهمية أكثر عمقا في تقدم العالم التاريخى لم تعرف من قبل .
واعتبر مومسن الفصل بين كل من الفيلولوجى والتاريخ ، وكذلك فصل
التشريع وعلم السياسة من التاريخ مسألة تعسفية وغير طبيعية . وأراد إزالة
مثل هذه الحواجز التى لا معنى لها ، والتى قال عنها إنها نشأت بصفة رئيسية
نتيجة لاتباع الطريقة المتبعة في تقسيم الجامعة إلى كليات ، وأنه على الدراسة
العلمية ألا ترتبط بها .

وقد استطاع نيور فيما سبق أن يضىء الظلام ، الذى أحاط بالتاريخ
الأسطورى لروما القديمة ، عندما رأى المشكلة من زاوية جديدة — فقد
ربط بين نهضة روما وتقدم نظام الحكم الرومانى ، كما أدرك أن المعارك
السياسية كانت هي القوى المحركة الأصلية . ولكن في رأى فيلا موفيتس
Wilamowitz أن مؤلف مومسن الأول (١) هو الذى أظهر بوضوح
التعارض بين « مومسن » عالم « التشريع » ، و « نيور » المؤرخ ، لأن

مومسن قد جعل كل اهتمامه منصبا على القانون الدستوري (١٠). واقتضت هذه النظرة الجديدة تقديم مناهج بحث جديدة تماما كان على مومسن أن يبتدعها لنفسه. فلم يتطلب التشريع الحاجة إلى الدراسة الفايولوجية فحسب ، بل إنه وجهها كذلك إلى غايات لم تكن محدة إلى هذا العهد ، ولم تدرك أهميتها إدراكا تاما . وقد مهد بيك Boeckh الطريق لهذا التقدم في مؤلفه عن الاقتصاد السياسي في أثينا ، الذي لفت فيه الأنظار إلى قانون أنيقا Attica وأهميته (١١) ، كما أنه نبه إلى أهمية المخطوطات . وفي سنة ١٨٢٨ بدأ جمعه للمخطوطات اليونانية ولم تسكن أبحاث بيك ، سوى دراسة تمهيدية ، كان من الضروري تمييزها تنمية فكرية ، قبل توجيهها لكي تكون ذات فائدة كبرى . ويعتبر « مومسن » هو أول من نجح في القيام بذلك ، وإذا قرن بأعظم من سبقوه ، فإنه يعتبر المؤرخ الوحيد الحق المتميز عن أى مؤرخ من القدم ، ويمكن أن يوصف بأنه أول من حرر تاريخ الحكومات من عزلته القديمة (١٢) .

ومومسن في الواقع قد عكس الروابط بين العلوم التي تساعد في فهم التاريخ ، واستطاع أن يقلبها رأسا على عقب . فالسياسة التي كانت تبحث فقط باعتبارها من العوامل المساعدة للمعرفة التاريخية ، قد تخصص لها موضوعها الحقيقي ، وأصبحت المشكلة للبحث التاريخي . وفي هذا الشأن ذهب مومسن أبعد من رانكه (١٣) . فقد ازدادت هذه المسائل في الأهمية ، إلى حد أنه استنتج منها أبرز النتائج الرئيسية ، حتى من ناحية « بداجوجيه » ، ومن الحقيقي أنه يكاد يطالب في « خطابه للعامة » سنة ١٨٧٤ الذين يعدون أنفسهم للدراسة الصحيحة للتاريخ بالجامعة ، ألا يدرسوا التاريخ ، فقد قال مخاطبا تلاميذه :

« إن الذي يترك الجامعة ولديه معرفة مستفيضة باللغات اللاتينية

واليونانية والألمانية ، والنظم السياسية لهذه الشعوب ، يكون صالحاً لأن يصبح مؤرخاً . أما الذى يفتقر إلى هذه المعرفة ، فإنه لا يصلح ، وأتم إذا أحطت عليها هذه المسائل ، فمن المؤكد أن البحث فى المصادر وتصوير الأحداث العملية ، سوف يأتى من تلقاء نفسه ، كما تسقط السحب الكثيفة أمطارها . وإذا لم تحصلوا على هذه المعرفة لأنفسكم ، فإنكم ستقفون ثماراً تعطب بمجرد إمساككم بها ، وقبل ذلك قال :

« أعترف أيتها السادة أتى سأشعر بالدهشة إذا عرفت من أوراقكم ، أنكم طلاب تاريخ . بالطبع قد تكون لديكم النية لتعلم المبادئ الأولية الضرورية للغة ، إلى جانب معرفة السياسة التى تناسب جانباً معيناً من البحث التاريخى . وإننى لعلى يقين بأن هذا هو معنى البحث التاريخى عند أكثركم ، ولكن قد يكون لهذا تفسير آخر ، وهو أنكم تظنون أن هذه الموضوعات بلا ضرورة إلى حد ما ، وأنكم قد لجأتم إلى التاريخ هرباً من الصعوبات المضنية للفيلولوجى ، وأنكم قد قنعتم بالبحث الدقيق فى المصادر ، ودراسة منهج كتابة التاريخ . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن إله العدالة « نيميس » ، *Nemesis* لن يتأخر طويلاً فى أداء واجبه . . . فإن نقص استعدادات البحث التاريخى ستجعل النقمة تحل بكم ، لأن الرواية التاريخية الزائفة ستكون إما سمجة غبية ، وإما خيالية ، أو كلاهما معا . . . وفى كلتا الحالتين ستكون خالية من الروح التاريخية (١٤) . »

أراد مومسن أن يكون « للروح التاريخية » حساباً فى كل مجال . . ولم يطالب بضرورة استخدام هذه الأسس الرئيسية فى الأبحاث التاريخية فحسب ، بل إنه طالب بالتوسع فى استخدامها وارتقاها . وكان أول من قام بتنظيم دراسة المخطوطات القديمة والنقود وتاريخ القانون عليها . وأسفر ذلك عن صورة جديدة تماماً للمحضارة الرومانية والدولة الرومانية .

وظهرت هذه الصورة في شكلها الحقيقي لأول مرة في كتابه « القانون الدستوري الروماني » (Romisches Staatsrecht) (الذى كتب في السنوات ١٨٧١ - ١٨٧٥) . ففي هذا الكتاب اكتمل أسلوب السرد والعرض الذى استخدمه في كتابه « التاريخ الروماني » . اكتمالا تاما ، كما أصبح عميقا بفضل تحليلاته . وبفضل هذا التحليل وحده استطاع أن يكشف عما هو دائم في تغير الأزمنة ، وفي تقلبات النظم السياسية . ومهد تحليله الطريق أمام التركيبة التى تأملها من البداية . وقد أكد أنه مادام التشريع يتجاهل الدولة والشعب ، والتاريخ والفيلولوجى يتجاهلان القانون ، فإن الاثنين (التشريع والتاريخ) سيطرقان أبواب العالم الروماني بلا طائل . هكذا أتم مومسن عمل رائكه . ويقول جوش (Gooch) : « أن مومسن ورائكه يقفان وحدهما متويا في الصف الأول من مؤرخي القرن التاسع عشر . واصطبغت مؤلفات رائكه اصطبغا يكاد يكون تاما بطريقة السرد الروائية ، بينما اكتسب مومسن الشهرة ليس فقط كأستاذ للسرد ، بل كمفسر للقوانين ، وكمحقق للخطوط والنصوص . ويتشابه الاثنان في مقدرتهما الإنتاجية التى تدعو للدهشة ، وفي جمعهما بين الفن النقدي والرؤية التركيبية . . . كانت روما قبل مومسن ، مثل أوروبا الحديثة قبل رائكه (١٥) » .

ولكن بالرغم من تقارب الاثنين في هدفهما ، فإنهما كانا مختلفين تماما فيما يمكن تسميته بالسلوك الخاص بالبحث . فقد كان البحث التاريخي عند رائكه يهدف بصفة رئيسية إلى اتخاذ صورة تأمل هادئ خالص للتاريخ يأكله . ولا يعنى هذا بأى معنى من المعانى أنه لم يتأثر بالأحداث ، فلا يستند إلى أساس كل اللوم الذى وجه له في هذا السبيل . فإن رائكه قد أصدر كذلك أحكاما ، وإن كان قد نظر إلى موضوعه من بعيد ، ليقضى له إصدار

هذه الأحكام ، وذلك لأنه أراد أن يرى الأشياء من وجهة نظر أعلى من تلك التي رآها أولئك الذين عاشوا في وسط الأحداث ، والذين حاولوا توجيه هذه الأحداث في اتجاه غاياتهم . فالأحداث الفردية ، وكذلك الإنجازات الفردية ، كانت عنده مجرد مقدمة . إنه كان يسعى وراء شيء وراءها ، إنه الشيء الذي أسماه قصة أحداث العالم فيجب أن نعتبر هذا المجرى الخاص بالأحداث وتطورات جنسنا الجوهر الحقيقي . إنه محور الحق ، وجوهر وجوده . إنه كل أفعال وآلام هذا المخلوق المتوحش . . . الفوضى . . . الحمجى . . . العنيف . . . النيل . . . الهادئ . . . الميل للصداقة . . . والفساد والنقى مع ذلك . . . الذي هو الإنسان . . . والمؤرخ يسعى إلى الإمساك بكل هذه الأحداث في طبيعتها وصورتها الحقيقية ، حتى يصل في النهاية إلى غايتها الحقيقية ، كما أنه يسعى إلى تحويل التاريخ العاصف كله إلى هدوء التأمل الخالص . وقد رأى رائكه التاريخ . كما رأى « جوتيه ، الطبيعة التي يقول عنها : .

« إن كل الاضطراب ، وكل التناحر ،

من أجل الهدوء الباقي عند اقته ،

أما عند مومسن فلم يكن هناك مثل هذا التأمل الهادئ . ليس هناك برج خارج الأحداث وأعلاها . فقد كان تأمله للتاريخ معباً بكل ديناميكية شخصيته (١٦) . فقد اعتقد أنه لن يستطيع أبداً فهم تيار الأحداث تاريخياً إلا إذا أتى بنفسه في غمرة هذه الأحداث ، وجعلها تحمله في طريقها . فلم يكن بالمشاهد الهادئ . بل كان مشاركاً في الدراما الكبرى لتاريخ العالم . وبهذه الوسيلة استطاع القيام بدوره بحيرية جمّة ، حتى كاد الماضي في يديه ألا يصبح ماضياً . فقد أزيلت الفوارق بين العصور . فنحن نقف في منتصف التاريخ الروماني . وكأنه تاريخنا المعاصر . ونحن نتبعه متأثرين بطريقة أو أخرى بنفس عين الاهتمام . وقد أثر كتاب مومسن « التاريخ الروماني »

تأثيراً ساحراً في كل إنسان في فترة من فترات حياته . ولم تكن لدى مومسن أية رغبة في التوجيه المباشر : مثل كثير من المؤرخين السياسيين ، كما لم تكن لديه أية ميول تعصية ، كما هو الحال عند « ترايتشكه » ، إلا أنه لم يخف ميوله ونفوره . ومن الحقيقي أن ما يسمى باللوازم الشخصية يظهر بوضوح في مواضع كثيرة من كتبه . وعند مقارنة روايته عن الصلات بين قيصر وبومبي برواية ادوارد ماير (١٧) Eduard Meyer . أو عندما تقارن صورته الخاصة بششرون بصورة فريرو Ferrero في كتابه « عظمة روما واضمحلالها » . فان يبقى لدينا أدنى شك في أين تكن الحقيقة التاريخية . وعند ما تكلم مومسن عن « اوريبيد Euripide » عند قيامه بعرض الأدب الروماني والفن الروماني قد جعل من العسير علينا أن نغان أننا انتهت إلى حديث أحد الفلولوجيين أو المؤرخين ، لأنه قد نظر إلى « اوريبيد » وكأنه شاخص أمامه . ونحدث عنه حديثاً يكاد يشبه حديث الكوميديا الآيقية . ويقول مومسن عن الرجل الذي وصفه أرسطو بأنه كان أكثر الشعراء فهماً للمأساة : « أنه كان قادراً على هدم المأساة القديمة . ولكنه لم يفلح في خلق أية واحدة (١٨) » . هذا الاتجاه وإن بدا في الغالب ذاتياً ، إلا أن مثل هذه الذاتية كانت وسيلة واعية لنقلنا إلى وسط الأحداث . فلم يرد مومسن أن يأتي القدماء إلينا وهم يرتدون حلالاً تشبیهة . فقد رفض كل محاولات التأثير والاستنهاط stylizations ، وفي نفس الوقت نبذ كل محاولة لمحو ذاته ، لجعل الوقائع تحدث عن نفسها . وقد جعل لسلطة الموضوعية التاريخية معنى آخر بأن غير مفهومها . فالشخصية لا يمكن أن تفهم إلا عن طريق الشخصية . ويستحيل هذا بغير تعاطف وثيق ، وبلا حب أو كره . هنا على المؤرخ ، أن يطلق لمشاعره وخياله العنان وقد ينطأ بعيداً حتى يبدو الحد الفاصل بين العلم والفن ، وكأنه قد اختفى . وبما يتعلق بهذه المسألة ، فإنه لم يقحم نفسه في المطالبة بالتاريخ بأى حق باعتبار .

(م • ٥ - في المرة التاريخية)

علما بحتا . وقال في خطابه للعبادة : « إنه يحق (للباكوك) الذى ينسج
آلاف الخيوط معا ، وللبصيرة الأصلية التى تنفذ في فردية الناس والشعوب
السخرية من شتى التعاليم والتوجهات . فقد يمكن القول بأن كاتب التاريخ
يتبع الفنانين أكثر من أتباعه لعنصر الدارسين الباحثين (١٩) ،

كان هذا في الواقع هو نوع التأثير الذى كان لمومسن كؤلف على رأى
العام . وعلى دوره كرجل أبحاث يعمل على تقدم المعرفة . والذين اختلفوا
معه في التفصيلات ، وقاموا برسم صورة مختلفة للأحداث وشخصياتها
الرئيسية ، هم الذين خضعوا لتأثيره في أغلب الأحيان . يقول «ادوارد ماير»
في خطابه التذكاري لتأبين مومسن : « إنه لا يمكن أن ينسى كيف أثرت
عبارات مومسن التى ركز فيها بعض الحقائق العميقة عن الحياة التاريخية ،
أو صورها الأحداث والشخصيات بمنزل هذه الألوان الزاهية ، التى يرجع
إليها مرة بعد أخرى بغبطة ، مثل مؤلفات كبار كتاب الدراما ، حتى وإن
اختلفت مع المؤلف فيما يتعلق بجراكي Gracchi وبومبي Pompey وكاتو Cato
وششرون Cicero (٢٠) ، .

واستعاد مومسن بطريقة أخرى في النهاية الاتزان بين العلم والفن —
وكما تقدم في العمر أحسن بمسئس الحاجة إلى هذا الاتزان . فقد ظل
يؤكد من البداية إلى النهاية أنه من المستحيل وصف الشخصيات دون تأثر
بالحب أو الكراهية ، ولكن هذا الأسلوب الشخصى الخالص قد تراجع
إلى الوراء في كتاباته الأخيرة . ففى هذه المؤلفات أصبح أكثر مثابرة على
البحث عما تم في التاريخ بدلا من إضاعة وقته في معرفة نيات الأفراد
ورغباتهم وأفعالهم (٢) .

وعندما تقدم مومسن في السن اعتبر هذه المسائل ضرورية ، واهتم اهتماما
أكبر بالنظم المالية ومسائل الحكومة ، والمخطوطات Corpus Inscriptorum

وبعالم المخطوطات أكثر من اهتمامه بوصف الأحداث الجزئية والشخصيات. وفي هذه المسألة لم يضع أحد معياراً أشد صرامة للموضوعية من المعيار الذى وضعه مومسن . فقد عرف بالطبع أنه لا يمكن لشخص بمفرده إنجاز ما سعى إليه ، ولذلك نادى بالعمل التعاونى ، وجعل لهذا المطلب الصدارة فوق كل شيء . وقد تسنى له بفضل العنصرين اللذين اشتركا فى تكوينه ، وهما : « العنصر الواقعى ، و « العنصر الشخصى ، اللذان يمثلان الاهتمام الموضوعى والذاتى . واللذان يتكاملان على الدوام فى نوع من الاتزان المثالى ، أن يحقق السكال فى صورته الحديثة عن التاريخ الرومانى وتقدم العالم الرومانى . واستطاع فى هذا الوقت أن يدرك دور علم التاريخ على ضوء وظيفته الاجتماعية . ورأى أن كاتباً واحداً بمفرده لن يستطيع الاضطلاع بأعباء البحث التاريخى ، ولذا فن الضرورى تنظيم العمل بين المؤرخين ، ثم يأتى بعد ذلك دور المؤرخ الحق بظامه الفردى وعبقريته . وهذه العبقريّة تقع خارج ما يمكن أن يعلم أو يتعلم . ومن يحل بخاطره أنه من المستطاع تعليم التاريخ كحرفة فسيجد فى النهاية خيبة أمله أنه فن . (٢١) ومن ناحية أخرى فإن الفن لا يسلم نفسه ببساطة لآى إنسان لم يمر فى مدرسة المعرفة الشاقة .

٥٠ - التاريخ السياسي وتاريخ الحضارة : بوركار

يبدو أن الصراع العنيف والطويل الذي نشب في النصف الأخير من القرن التاسع عشر بين المدافعين عن التاريخ السياسي وأنصار التاريخ العام للحضارة لأول وهلة مسألة من المسائل الباردة التي جرت في غير وقتها Anachronism وقد نشبت في هذا القرن مشاحنات متكررة حول مشكلات كان من المعتقد أنه قد تم حسمها من قبل . وقد كان القرن الثامن عشر الذي طالما تعرض للتشهير، ووصف بأنه مجرد من الحاسة التاريخية ، يتمتع في الواقع بعقلية أكثر تفتحاً لإدراك هذه المشكلات ، كما أنه من وجهة نظر منهجية خاصة قد استطاع أن يحقق تقدماً رئيسياً في هذا الشأن . ومن بين مزايا فولتير التي لا نزاع فيها ، أنه قد أدرك قصور الكتابة التاريخية المقتصرة على السياسة وحدها . واستطاع التغلب على ذلك ، ولم يلجأ في هذا الشأن إلى أية مناقشة سلبية ، بل وضع مثالا جديداً إيجابياً ، وحاول إدراكه في مؤلفيه الرئيسيين ، بأن ذكر أن التاريخ لن يكون فقط بياناً عن المعارك والعمليات الحربية ، أو عن المؤامرات والدسائس الدبلوماسية والسياسية ، بل ينبغي عليه أن يشرح السياق الفكري بأكمله . فإلى جانب الأحداث السياسية عليه أن يرسم صورة لتقدم الاتجاهات الفكرية ، وكذلك الميول الأدبية والفنية لكل عصر ، وعليه في النهاية أن يعرض نظرة عامة للحياة الخلقية بأسرها في العصر . وحاول فولتير القيام بكل هذا في كتابه « عصر لويس الرابع عشر » ثم قام بذلك بصورة أوضح في كتابه « مقال عن العادات ، Essai sur les mœurs . وبالطبع انصف ما أنجزه فولتير في هذا الشأن في جملة نواح بالنقص ، وبأنه كان ذا جانب واحد ، لكنه عورض الموضوع بوضوح ودقة تأمين . ولن يستطيع أبداً النكوص

بعد هذه الخطوة . وقد ظلت الصورة التي رسمها فولتير في هذه المحاولة الجديدة نبراسا يهتدى به لعدة سنوات . وقد وجه الانتباه بحق إلى الحقيقة الخاصة بأن كتاب مومسن « التاريخ الروماني » Roemische Geschichte قد اتبع خطوفا عامة تتفق مع الخطوة التي ابتكرها فولتير في كتابه « عصر لويس الرابع عشر » (١) .

على ضوء هذا الكلام فإننا نشعر بغرابة إذا رأينا كيف ظل تاريخ الحضارة قرابة نهاية القرن التاسع عشر يحارب حربا دائمة من أجل « مكانه تحت الشمس » ، وأنه كان مرغما على إثبات حقه في البقاء كمنافس للتاريخ السياسي . وقد يعتقد أن هذا الإثبات قد تأكد منذ أمد بعيد ، وذلك إذا تذكرنا أنه كان في فرنسا في نفس هذا الوقت تقريرا مؤلفات مثل تلك التي كتبها « سانت ييف » Sainte Beuve و « تين » Taine ، وفي ألمانيا مثل مؤلفات « ياكوب بوركار » Jacob Burckhardt . ورغم هذا قد حاول كثيرون من المؤرخين السياسيين البارزين الاعتراض على النقطة الخاصة باعتبار هذه المؤلفات معيارا للنهج ، أو أن لها أهمية حاسمة للدراسة العلمية للتاريخ . وذكروا أن رسم صورة للحضارة قد يصاحب بالطبع أي بيان عن الأحداث السياسية ، وقد يلتف حولها مثل الكروم المتسلقة ، ولكن إذا حجت هذه الصورة الخاصة بالحضارة الأحداث السياسية فمن الواجب التخلص منها بلا هوادة . وقد دافع عن هذه النظرة بجرارة وتعصب « ديتريش شافر » Dietrich Schaefer ، الذي كان مقتنعا بأن كتابة التاريخ قد فاضت حيوية على الدوام من جراء اتصالها بالسياسة ، وأنها لا تستطيع الانفصال عنها باعتبارها محورها الحقيقي دون حدوث ضرر . وفسر ذلك بالقول : « إن الذي يود أن يفهم تطور أية دولة ، يجب عليه أن يبحث في أصل سلطتها ونموها واستمرارها . ولكن العوامل الخاصة

بالسلطة هي قبل كل شيء ذات طابع سياسي وحربي . ومن ثم جاءت أهميتها العظمى في البحث التاريخي (٧) .

وهذا الكلام يعني الارتداد إلى الخلف قرناً ونصف قرن . فهو يعني البقاء ، أو محاولة البقاء حيث وجد فولتير التاريخ . وبالطبع كان هذا الارتداد ظاهرياً فقط . فلا يمكن لأى مؤرخ ، سياسى ، مهما كان متطرفاً أن ينسى اتساع النظرة الرائعة التى ظهرت خلال هذه الفترة فى مؤلفات رانسكه ومبولت وشلايرماخر Schleirmacher ويسك Boeckh والذي يود أن يستمر فى النظر إلى التاريخ كتاريخ للدول ، سوف يرى نفسه ، ولو مضطراً ، إلى التفرقة بين تصور الدولة فى صورتها القديمة والتصور الآخر الذى بدأ المعنى بعد أن اتسعت سلطة الدولة فى المجال الخارجى ، وبعد أن اتسعت منازعتها السياسية والحربية . ولن يستطيع حتى « شافر » الهرب من هذا المطلب ، وهو إذ يعترف بذلك يضحف فى الواقع من قيمة حججه إضعافاً أساسياً . وقد كتب شافر يقول : « قد خصص الفكر الفلسفى للبحث التاريخى نطاق الأفعال الإنسانية الحرة . لأن التقدم لن يتم إلا بازدياد صيغ هذه الأفعال بالصيغة الأخلاقية . فالسلطات الأخلاقية هى التى تحكم فى التاريخ . وهكذا فإن جوهر التقدم التاريخى يكمن بصفة عامة فى التقدم الأخلاقى » . ولن يرفض فولتير الموافقة على هذه الفقرة ، وربما كان يتخذها شعاراً لكتابه «مقال عن العادات» ، وربما كان يختلف عنه فقط فى أنه سيؤكد بشدة استحالة تحقق أى تقدم أخلاقى دائم فى غياب التقدم الفكرى . فلن تيسر للقوى الأخلاقية للإنسان أى حيوية بغير استئثار القهم .

وهاجم « شافر » ، أى « ابرهارد جوتهاين Eberhard Gothein » ، الذى بدأ مثل « شافر » ، مؤرخاً للاقتصاد ، واستطاع اعتماداً على نظريته المستمدة

منه أن يبين تغذر فهم طبيعة الدولة وارتقائها فيها كافيا ، بالاكتفاء بالنظر إليها من ناحية فعل واحد مفرد . فالذى لا يرى الدولة باستمرار في صلاتها بالعوامل الأخرى ، وخاصة القانون والاقتصاد ، يوصد أمام ذهنه كل أسباب الاستبصار ، ويراهما كائنا غريبا غير مفهوم . ولكن الشيء نفسه يحدث بالنسبة للدين والعلم والفن والأدب كذلك . فإن جميع فروع المعرفة التى تعنى بهذه المشكلات تقترض افتراضاً سابقاً وحده عليها تلتقى فيها هذه الفروع ، وتدعى « بتاريخ الحضارة » ، فهى تشبه أعضاء كائن له واقعية معينة ، وكما يقول جوتيهن : « يعتبر أصل هذا النوع من التاريخ وأهميته الحضارة كنتيجة ضرورية للتطور الكامل للروح الحديثة (٣) » .

ويبين لنا الصراع والمنافسة بين هذه الآراء أن من الواضح أن تاريخ الحضارة قد تعرض من جراء مقارنته بالتاريخ السياسى إلى موقف سيئ من البداية . فالتاريخ السياسى يستطيع أن يشير إلى تقليد طويل ومدعم ، قد منحه صبغة ثابتة ومحدودة ، خاصة فيما يختص بالمنهج . وبالرغم من وجود بعض الاضطرابات العميقة الباطنية فى هذا التاريخ السياسى ، ووجود آراء متباينة خاصة بالمضمون ، فقد أمكن مع ذلك الوصول تدريجياً إلى فهم متبادل خاص بمهمة التاريخ نفسها ، والطريقة العلمية التى تتبع فى تناوله . ويمكن بصفة خاصة ذكر مؤلفات رانكه الخالدة ، التى ظلت كأثار حاسمة ، حتى بين مؤلفات أولئك المؤرخين السياسيين الذين سعوا للذهاب أبعد منه ، وكأخروا من أجل مثل أخرى غير مثله . ولكن كتابة تاريخ الحضارة لم تبلغ مثل هذا الشأو ، كما أنه ليس لديها أى مؤلفات كلاسيكية معترف بها . فصادفنا فى هذا الشأن خليط متعدد الألوان من (التشكيلات) العجيبة ، التى كانت متضمنة فى تاريخ الحضارة . وقد شكك جوتيهن ، بحق لأن « شافر » قد استفاد من هذا الموقف لمهاجمة تاريخ الحضارة بأسرها ،

وأصر على أنه ينبغي الحكم على هذا النوع من التاريخ بالرجوع إلى أفضل ما أنجز فقط وأعظمه ، وأنه ينبغي ألا يلتفت إلى المادة البالية . التي تعرض باسم « تاريخ الحضارة » سعيًا وراء الاعتراف بها . ولكن حتى إذا اتبعنا هذا الرأي ، فإننا لن نحصل على فكرة موحدة من المؤلفات الرئيسية في هذا المجال بخصوص الغاية التي كانت تستهدفها هذه المؤلفات . فتختلف النظرة إلى هذه المسألة خلافاً لرئيسية من بلد لآخر : ففي بريطانيا قد استمر تأثير فكرة فولتير عن معنى تاريخ الحضارة وقيمتها ، بقوة فائقة خلال القرن التاسع عشر . واتفق كل من « بكل » مؤلف كتاب « تاريخ الحضارة ببريطانيا » و « ليكي Lecky » مؤلف كتاب « تاريخ انبعث الروح العقلية وتأثيرها في أوروبا » سنة ١٨٦٥ مع رأي فولتير الخاص بأن التقدم في الاستنارة والفهم العام هو المحك الحقيقي والوحيد حقاً لتقدم أية حضارة . وجعل « بكل » بعد ذلك التقدم الفني والمادي ، الذي يعقب تقدم الاستنارة نتيجة بسيطة لتقدم العلم .

وفي فرنسا قد انصب الاهتمام على مسألة أخرى نتيجة لتأثير « سانت ييف » و « دين » ، واستخدمت في مؤلف « سانت ييف » الكبير Port Royal لأول مرة جميع مناهج التحليل النفسى من أجل تفسير حركة دينية كبيرة هي « أصل اليانسينية وانتشارها » Jansenism ، ولتمسكنا كذلك من رؤية دوافعها الروحية العميقة . وحاول دين في كتابه : « تاريخ الفن » و « وتاريخ الأدب الإنجليزي » تحقيق نفس الشيء بالنسبة للعصر العظيم للفن والأدب .

ولم تحدث محاولات تذكر من نفس النوع في بادىء الأمر في ألمانيا . فقد انبع كتاب مثل « ريل Riehl » و « فرايتاج Freytag » وسائل أخرى في كتابة تاريخ الحضارة ، فقد تركا التركيبات الكبيرة ،

ووهبا نفسيهما بعناية شائعة لوصف التفصيلات ، وكان عليهما التسليم بأن عالم التاريخ قد أصبح خاضعا تماما للمؤرخين السياسيين . ولجأ اتباعا لبدعة ما إلى عالم لم يسبق لأحد طرقه . وعارضا وصف الأحداث التاريخية الكبرى بولعها بالأحداث الصغيرة ، ، وقد رأيا الصلة بينهما بمثابة للصلة بين الدراما والمقطوعة الشعرية idyl . وقد نشر كتاب « ريل ، Riehl » سنة ١٨٥٩ تحت عنوان Kultur studien aus drei JahrHunderterten ويحمل أحد فصوله اسم « طبيعة تاريخية صامتة ، وقد أوضح ريل أن أكثر ما يهمه هو رسم صور صغيرة من مشاهد الحياة اليومية ، تكون صورة تاريخية كبيرة عند تجميعها سويا ، وكان مؤلف « فريتاج ، المسمى Bilder aus der deutsche Vergangenheit (صور من ألمانيا المعاصرة) مشبعا كذلك بمثل هذا التفسير ، ويمثل هذه العاطفة . فقد حاول كما ادعى في كتابه « Erinnerungen » ذكريات ، رسم حياة الناس المتدفقة في اتجاه قائم محاذ للأحداث السياسية الكبيرة (٤) .

من هذا يتضح أن تاريخ الحضارة لم يدع لنفسه منذ البداية أى شيء سوى أنه مجرد حلية أو زخرف ، وهو زخرف قد يحتقره أى إنسان يهتم برؤية الأحداث في ضخامتها ، ويربط بينها وبين عللها الكامنة ، وقد تزهو الكتابة التاريخية التي تتبع أسلوب « ريل ، و « فريتاج ، باقترابها من الحياة — غير أن الذين أعلنوا الحرب على التاريخ الذي كتب باسم الحياة قد يستبعدونها ، وفي هذا الشأن يقول « نيتشه » : « هناك كتاب منقبون وموهوبون قد رسموا بفرشاة دقيقة السعادة . . . والراحة . . . والحياة اليومية . . . والصحة في الإقامة بالريف ، وكذلك جميع البركات التي ينعم بها الأطفال والدارسون والفلاحون . . . كل هذا من أجل فكرة الإطمتنان التي استطاعت أن تسيطر على التاريخ ، وذلك لضمان سلام هؤلاء الكتاب وهذوئهم . ومن أجل هذا حاولوا تحويل شتى فروع المعرفة التي كان يتوقع

أن تحدث أى مشاغبات مقلقة للراحة إلى مسائل تاريخية . . . واستطاع هؤلاء الكتاب عن طريق الوعى التاريخي أن يقننوا أنفسهم من الحماسة . . . فلم تعد هذه الحماسة مطاوعة من أجل خلق التاريخ كما تجرأ جيته وأعتقد . . . فعلى العكس . . . لقد أصبح الآن هدف أولئك اللافلسفين الذين يتبعون مذهب « (لا إعجاب ni admirari) » عندما ينظرون إلى كل شىء نظرة تاريخية ، هو مثل هذه البلادة في الشعور ، (٥) .

وعندما كتب « نيتشه » هذه الفقرة كان متأثراً بالفعل بمفكر قد قام بتزويده بنظرة جديدة للتاريخ ، وأكثر عمقاً له . فقد بدأ في كتاب « نيتشه » مساوىء التاريخ وفوائده *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für Das Leben* عداؤه الصريح للتاريخ ، ولكن الذى قابله نيتشه بالعداء ، لم يكن التاريخ ذاته ، لأن هذا التاريخ كان مصدر حماسة حقيقية ودائمة له ، وقد تحمس بصفة خاصة للهيلينية والحضارة اليونانية ، ولكنه عدل موقفه بعد ذلك ، ورأى الهلينية في صورة جديدة ، ووضع في مقابل النظرة الإنسانية الكلاسيكية لليونانيين ، نظرتة للمأساة ، التى عبر عنها في كتابيه « مولد المأساة » *Geburt der Tragedie* الذى نشر سنة ١٨٧٢ *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* « الفلسفة في المأساة القديمة لليونانيين » وكان رأيه هو أن « الإيديل Idyl التى سعت الكتابة التاريخية الأولى للألمان لتصويرها ووصفها ، قد أذنبت إلى الأبد لأن المقطوعة الشعرية لا تخدم الحياة ، بل إنها بدلا من ذلك تسلبها أعظم فضائلها . ونيتشه الفيلولوجي لا يستطيع أن يبتذ التاريخ أبداً في أية مرحلة من مراحل تقدمه ، ولم يكن الذى نفر منه هو التاريخ ، بل كان الصورة المشوهة له التى رسمتها النزعة التاريخية الحديثة . وقال في هذا الشأن : « إنهم

سأدرؤن فى غيهم إلى مثل هذا التطرف فى التاريخ ، وم يتعلقون به وهو فى هذه الصورة ، التى جعلت الحياة تبدو فى صورة مضمحلة وهزيلة . وإن التحذير من هذه الظاهرة الواضحة فى تجربتنا باعتبارها عارضا من الأعراض الملحوظة لعصرنا ، لواجب ضرورى ، كما أنه شىء أليم (٦) ، وقد قال نيتشه كلمة « لا ، » التى يقولها الرجل فوق التاريخ ، معترضا على « النزعة التاريخية الصرفة ، التى تقتبط بالماضى كما هو عليه ، كما أنه جعل الحقيقى ، والتفسير العظيم للتاريخ كشيء . مقابل للتاريخ القديم .

وفى هذا يقول : « سواء كان المعنى الذى يرمون إليه فى نظريتهم هو هو السعادة ، أو الخضوع ، أو الفضيلة ، أو الندم ، فإن الناس الذين ينتمون إلى التاريخ الأعلى ، لم يتفوقوا قط بعضهم مع بعض على هذه المسائل ، ولكنهم يجمعون على القضية الآتية فيما يتعلق بالوسائل التاريخية الخاصة برؤية الماضى : إن الماضى والحاضر هما شىء واحد ، وإنهما متماثلان ، أى أنهم بالرغم ، من اختلافاتهم المتعددة ، يتفوقون فى القول بوجود نماذج لا تثنى ، حاضرة على الدوام ، وبوجود كيان ثابت من القيم التى لا تتغير ، والتى لها منذ الأبدية نفس المعنى (٧) ،

كانت هذه هى النظرة التاريخية التى صادفها نيتشه متجسمة عند « يا كوبر بوركار » ، كما أنه رآها منطبقة على جميع العصور العظيمة للحياة الفكرية كالحلينية ، و فجر المسيحية ، والنهضة الإيطالية ... ومن الغريب أن يوضع بوركار إلى جانب « ريل » و « فريتاج » ، وذلك لمجرد اهتمامه بتاريخ الحضارة . والحقيقة هى أن كل ما يربطه بهما هو العنوان العام الذى قاموا جميعا باستخدامه للدلالة على اتجاه بحوثهم ، ولكن هذا العنوان يدل على نظرتين ومذهبين مختلفين تماما اختلافا رئيسيا . وقد طمس « جوتيهن » فى كتابه عن برامج تاريخ الحضارة هذا الاختلاف الرئيسى ، بدلا من أن

يظهره بوضوح . ولام « جوتهاين » ، « شافر » ، لأنه عند ما هاجم تاريخ الحضارة ، وقع في الخطأ التكتيكي الخطير الخاص ، بقيامه بالبحث عن العدو ، حيث لا يوجد . وكان عليه بدلا من أن يحارب خصما وهما أن يوجه اعتراضاته لمؤلفات كل من « بوركار » و« وفريتاج » (٨) . إلا أن هذا الربط بين السكاتين له قيمة مشكوك فيها ، لأن اتجاه بحث بوركار ذو طابع شخصي خاص به ، يصعب انطواؤه تحت لواء أية مدرسة محددة . وتتميز طريقة بوركار عن طرق أغلب مؤلفي القرن التاسع عشر بالحقيقة الخاصة بأن عواطفه الشخصية والفكرية كانت ذات طابع مخالف تماما . فهو يستطيع أن يدعى بأنه لا يتبع هيجل أو رانكه أى اتباع ملحوظ ، لأنه رأى السلطة السياسية ، والسلطة بصفة عامة بمعنيين مختلفين تماما . فالدولة عند هيجل دليل فعلى يؤيد نظريته الرئيسية - وهى أن كل شيء حقيقى معقول ؛ وكل شيء معقول حقيقى . فلم تكن الدولة عنده التوفيق بين المثالى والواقعى لغضب ، بل إن معناها هو وجود ذاتية تشمل الاثنين . « الدولة روح موجودة فى العالم ، وهى تدرك نفسها إدراكا واعيا فيه ، إنها تقدم الله فى هذا العالم . إن أساسها هو قوة العقل الذى يدرك نفسه كإرادة (٩) » .

أما عند رانكه ، فلا يمكن أن تلخص طبيعة الدولة فى أية عبارة مثل هذه العبارة البسيطة ، فليس من شك فى أن الدولة « فكرة » ، لكن هناك أفكاراً أخرى رئيسية ومساوية لها فى تأثيرها ، كما توجد سلطات ذات تأثير ، وطاقات أساسية للحياة التاريخية ، لا تستطيع الدولة أن تحل محلها ، أو تسيطر عليها . وفى رأيه أنه على الدولة أن تحمى الحضارة ، وأن تقومها بواسطة قوانينها وحكومتها ، ولكن الدولة لا تستطيع أن تخلق الحضارة بنفسها ، ومن الواجب أن يترك إنشاء فضائل الحياة الحضارية لسلطات أخرى . (١٠)

بالرغم من ذلك ، فهما كانت ضالة محاولات نظرة رانكه في تفسير الأحداث الفردية بالرجوع مباشرة إلى أية غاية إلهية ، فإنها قد ارتكزت إلى فكرة الرعاية الإلهية للأحداث بأسرها . وبفضل هذه النظرة استطاع رانكه كذلك أن يصل إلى نوع من ثيوديقيا السلطة . ولم يخامر شك في أن السلطة في ذاتها هي مظهر الوجود روهي ، ، وقد كررت أجيال كاملة من المؤرخين بعده هذا الرأي ، وهو أن الدولة في أعلى مرتبة لها هي سلطة أخلاقية ، وأنها هي العقل الأخلاقي للشعب . ولهذا السبب رفض هؤلاء المؤرخون اعتبار تاريخ الحضارة شيئا منفصلا عن التاريخ السياسي ، ومعادلا له في المرتبة . (١١)

ورد بوركار على كل هذا الكلام بإصرار بكلمة « لا ، في بداية كتابه . Weltgeschichtliche Betrachtungen » تأملات في تاريخ العالم ، ، فقد لمخ من التشاؤم مبلغا جعله لا يعتقد بأى توافق بين العقلي والواقعي ، وبدا تنجيد السلطة لنظرته الواقعية مجرد احتيال ، كما أنه اكتشف أن الصور الشعرية (الإيديلية) للكتابات الأولى عن التاريخ الحضاري الألماني خداعة . وأكد بأن من الوم الأحق التشبث ، كما أصر وفريتاج ، في كتابه « صور من ألمانيا المعاصرة » (Bilder aus der deutsche Vergan-genheit) على القول بتقدم الشعور بالواجب والأمانة ، أو الخبرة والتضامن والإخلاص ، ، وذلك بالمقارنة بالعصور الأولى المنحلة ، وبدا له الادعاء بأننا نحيا في عصر تقدم خلقى من دواعي السخرية . وفي هذا يقول :

« نحن نحكم على كل شيء اعتماداً على هذا القدر من الأمان الخارجي . الذي بدونَه كنا لن نستطيع أن نحيا ، ونستقيح الماضي لأنه لم يتمتع بمثل هذا الأمان ، بينما ما يزال تهددنا حتى الآن شتى أنواع الوملات ، مثل الحرب

عندما يتوقف هذا الأمان (١٢) ، وحينما كتب بوركار هذه الكلمات ، التي يرجع إلى سنة ١٨٦٨ ، أى في وقت بدا فيه الاطمئنان وقد تحقق إلى الأبد ، لم يشك أحد في أن المؤرخ يستطيع أن يدعى النبوة . وقد اعتقد بوركار أن السلطة في صورتها المعروفة لا تستطيع أن تحقق أى تقدم نحو غاية أخلاقية ، فهي ستظل كما هي دائماً ، إنها في ذاتها شر . ووفقاً لآبائه : إن السلطة لا ترتوى أبداً ، إنها طماعة ، وغايتها لا تدرك إدراكاً واضحاً . ومن ثم فهي تفسد ، ولا تستطيع إلا جعل الآخرين تعسفين . ومن أجل هذا ، فلا مفر من الخضوع لحكم عائلات حاكمة طموحة ، تملئ ذاتها ، أو إلى حكم عظماء الأفراد ، وما أشبه ، أى إلى سلطات ليس لديها أى شغف بالإرتقاء بالحضارة . (١٣)

وتتضح أصالة هذه النظرة للتاريخ ، عندما ندرك الدوافع التي دفعت بوركار إلى النيل من السلطة ، وزادت باستمرار من عدائه لها . ولا يخفى أن بوركار لم يصدر حكمه بوصفه أحد الأخلاقيين ، أو أنه كان يقشعر من رؤية الشر . فهو على العكس قد أبدى إعجاباً خاصاً بالشر ! . ومن المستطاع نعت ، وإن كان هذا الوصف ظالماً إلى حد بعيد بالمدافع عن « اللا أخلاقى » ، وهو عندما ظن أنه قد عرف العظمة الشخصية الحقيقية في التاريخ ، اعترف بها ، وإن كان لم يقر أهدافها .

السلطة الفاتكة كما سترى ،
لن يمكن أن تستبعد من العالم ،
فأنا يسعدنى الحديث مع العقول الفعالة ،
وكذلك مع الطغاة (١٤) .

ويمكن أن تستخدم كلمات جيته هذه كشعار لتاريخ بوركار عن حضارة النهضة . ففي هذا الكتاب اغتفر الاندفاع الأعلى نحو السلطة ،

عند ما صادفه عند العطاء . ولم يوصف طغاة النهضة والتبلاء الإيطاليون
أو سيزار بورجيا أو صافاً أكثر انطباعاً في النفس من « الأناية المطلقة
في أبشع نواحيها ، و « التعطش المتطرف للدماء وقوى الشر المتدفقة أو
الشقية والشريرة ، مثل هذه الأوصاف ، تنطبع ملامحها عندنا جميعاً .
ومن ناحية أخرى ، فإنه لم يكف عن الحكم الأخلاقي - وإن لم يكن
هذا هو أهم شيء عنده . لأنه قد اكتشف في هذا العرض الخاص بالسلطة
فقط تعبيراً عن القوى الطبيعية ، التي يجب أن تلاحظ ، وأن يشعر بها
كذلك ، قبل الشروع في البحث ، عن قيمتها أو عدم جدواها . وقال مرة :
« الموضوع هنا ليس موضوع مدح أو ذم ، بل هو خاص بفهم روح
أى عصر في فرديته القوية » . ولم يعترف بوركار بكل هذه المسائل
فحسب ، بل أقبل عليها بشغف واضح . ففي صورة النهضة التي أراد رسمها ،
امتزج النور والظل معاً ، وقد رأى إشراق أنبل توافق للشخصيات ، والفن
المجيد ، تسمو فوق كل الفساد الذى لا حده . وبدأت النهضة له في تناقضها
العميق للغاية ، ومتبايناتها التي لا يمكن التوفيق بينها كصورة صادقة
للإنسانية ، وأثنى عليها لأنها كانت أول من كشف عن القدرة الكاملة
للإنسان ، وألقى ضوءاً عليها ، ولأنها لم تهتد فقط إلى التصور الخاص
بالإنسانية ، بل إهتدت كذلك إلى الجوهر ، ولهذا رأى أنها تستحق
ثناء عاطراً (١٥) .

ولكن ما اغتفره بوركار للأفراد ، لم يسمح به للسلطة الجماعية ، ففي
هذا المقام كانت أحكامه معارضة لأحكام أغلب المؤرخين تمام المعارضة .
وبدت له إساءة استخدام السلطة المنظمة أكثر خطورة من إساءة استعمال
الأفراد للسلطة ، لأن تنظيم السلطة يسبب اختفاء العامل الذى كان وحده
يستطيع أن يحول دون خضوعنا لكل ما كان سيئاً بطبيعته في هذه السلطة .
وقد يكون طغيان الأفراد مروعاً ، ولكن ليس ضرورياً أن يكون

موجها ضد الروح الإنسانية ، ولهذا السبب فهو لا يعتبر لا أخلاقيا بكل معنى الكلمة ، وعندما ظهرت السلطات الجماعية الكبيرة على المسرح ، وأدت إلى ظهور استبداد منظم مركز ، أصبح آخر ملاذ للروح الإنسانية والأخلاق مهددا . ومن ثم ظهر هذا الرسم الهزلى « الدولة الشرطية ، وقبضها الكامل للفرد . ولم يستطع بوركار كذلك إقرار تخطيط أفلاطون للدولة المثالية ، وأعلن أنها لا تتفق مع طبيعة الإنسان ، كما لا تتفق أكثر من ذلك مع طبيعة اليونانيين ، لأنها تجمع كل شيء يعتمد على الروح الفردية . أما الذى طرب له أكثر من كل شيء فهو السلوك الحر المتعدد الجوانب ، والصور المتعددة السخية ، واتساع أفق الحضارة اليونانية ، وتنوعها ، والقرن اليوناني ، والدين اليوناني . ولم يعجب ببساطة هذه الحضارة ، بالمعنى الذى أعجب به فنسكلمان Wackelmann بل سحرته ألوانها البهيجة وتنوعها (١٦) .

ورأى بوركار فى الدين والدولة سلطتين ثابتتين ، واعتقد أنه من الضروري أن يحاولا المحافظة على بقاءهما كما يفعلان . وفى ظنه أن الحضارة لا تتفق مع هاتين السلطتين ، وأنها بحكم طبيعتها الحقيقية فى تعارض فعلى معها كذلك ، وكتب فى هذا الشأن : « إننا نطلق كلمة الحضارة على الخلاصة الحاوية للأمور التقدمية للعقل ، التى تحدث تلقائيا ، ولا تطالب بأى قبول كلى ، أو إرغامى . وهذه الحضارة تعمل بغير انقطاع على تغيير كل من هاتين السلطتين الثابتين ، (الدين والدولة) وإذا بهما ، ولن تكف عن ذلك إلا إذا أفلحت هاتان السلطتان فى جعل الحضارة ذات قمع لها ، وبخلاف ذلك فإنها تقف لها بالمرصاد . إنها الساعة التى تحدد الوقت الذى لن تتفق فيه بعد صورتاهما مع جوهرهما . »

ومؤرخ الحضارة يشاهد الدراما الخاصة بالحضارة ، التى تظهر فى أزهى العصور مرة بعد أخرى فى صورة المأساة ، ويعرف كيف ينشرها أمام

أعين ذهن . ولم يكن بوركار مؤمناً بإمكان الوصول إلى حل سلمى ، أى الحل الذى لا يظهر فى صورة المأساة . وفى الوقت الذى رأى كل من هيجل ورائكه « توافقاً غامضاً » بالمعنى الذى قصده ، « هراقلطس » ، لم ير بوركار سوى صراع متجدد على الدوام ، وفى بعض اللحظات السعيدة العرضية ، يبدو هذا الصراع ، وكأنه قد هدأ ، ولكنه يهدد على الدوام بالاندلاع ثانية ، لأنه لا يمكن التوفيق بين الاختلافات الباطنية لهذه السلطات الثلاث للتاريخ ، فالدولة سوف تكرر محاولة إخضاع المعرفة والفن لنظام تحكمى انبعاثاً لحقها المقدس . فما الذى لم تفعله الدولة حتى فى آشور وبابل وفارس وفى كل مكان لا يقف انبعاث كل ما هو فردى ، الذى اعتبر حينئذ كشيء مرادف للشر ؟ . وبالمثل كذلك حاولت الفردية بكل وسيلة ممكنة أن تؤكد ذاتها ، ولكنها خضعت فى النهاية للقيود الدينية والدينية وكذلك للتعبات الطائفية . . الخ ، دون أن تترك أثراً وراءها .

وقد اعتبر هيجل الحضارة « فصلاً ذاتياً للفكرة » ، وتتبع قانوناً ديانكتيكياً محدداً ، فالعوامل المنفصلة تدفع بعضها البعض إلى الأمام ، وهى تبدو فى البداية متعارضة ومتعادية ، ولكن التعارض بأ كمله يتوقف فى المرحلة النهائية ، وتستوعب الفكرة كفكرة مطلقة كل الاختلافات فى باطنها . وتوفق بينها . ودافع رائكه كذلك ، الذى رفض أى تفسير فلسفى للتاريخ من هذا النوع ، عن نظرية للتوافق كانت دينية أكثر منها ميتافيزيقية . وكتب يصف الصدام بين روما والتيتونيين : « يمكن للماهية المثالية لتاريخ العنصر الإنسانى أن ترى فى الحقيقة الخاصة بأنه خلال الصراع بين المصالح المتعارضة للدولة والشعب ، قد انبعثت سلطات ذات تأثير متزايد ، حول الموقف بأ كمله ، وأعطته صبغة أخرى » . (١٧) وقد أنكر رائكه « التقدم » بمعنى الإرادة الموجهة ، التى تساعد على تطور العنصر (٦ م - فى المعرفة التاريخية)

الإنسانى من مرحلة إلى مرحلة تالية ، أو الذى يعنى الخاصية الروحية الفطرية فى الإنسان ، التى تستطيع بالضرورة دفع الأمور نحو غاية محددة . وأوضح أن كلا الرأيين غير سليم من الناحية الفلسفية ، ولا يمكن إثباته تاريخياً (١٨) ولكن ظل من الصحيح عنده الاعتقاد فى التقدم المستمر للعقل العالمى ، وكذلك ظل حقيقياً عنده الاعتقاد بأن العنصر الإنسانى قد اكتسب بمرور الزمن سمات اجتماعية ومادية ، ودينية بصفة خاصة . وفى رأيه أن القيمة الأخلاقية والفكرية لتاريخ العالم تكمن فى تأييدها هذه العقيدة تأييداً متزايداً (١٩) .

فى هذه المسألة يبدو لنا واضحاً انفصال بوركار المتطرف عن النظرة التقليدية للتاريخ . فقد خضعت جميع الكتابات التاريخية السابقة بصرف النظر عن الاتجاهات المتنوعة التى تسلكها شعورياً أو لاشعورياً للسؤال الذى وضعه فى البداية أول مؤلف عنى بفلسفة التاريخ عناية حقيقية ، وهو هل التاريخ عماء ، وأحداثه خاضعة للمصادفة ، أو أنه من المستطاع إدراك معنى له وخطة ؟ وكان من المفروض أن القديس أوغسطين قد اكتشف فى كتابه « مدينة الله De civitate dei » ، أن هذه الخطة الغامضة هى خطة للخلاص . وصادف هذا الاعتقاد على الدوام أتباعاً ومقلدين . وحتى بعد القرون الأولى للنهضة ، عندما بطل تأثير هذه الطريقة اللاهوتية فى كتابة التاريخ ، فقد استمر بقاء فكرتها الباطنية بعد ذلك فى صورة « دنيوية » . فالاختلاف بين كتابى « بوسويه » ، مقال عن التاريخ العالمى ، Discours sur l'histoire Universelle و « كوندورسيه » ، خلاصة لمشهد تاريخى عن تقدم الروح الإنسانية . Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain هو أقل بكثير مما يبدو لأول وهلة . وقد ظل فولتير يجب بمؤلفه بوسويه ، حتى بعد أن جاهر بعلومه لأنه قد رصع الجواهر المزيفة بالذهب (٢٠) . ولكن بوركار قد ذهب أبعد من

ذلك ، فقد اعتبر الايمان بخطة عالمية كبرى ، كأي عزاء رخيص ، لا يستطيع أن يعوض عن الأخطاء الأخلاقية الفعلية ، أو أن يزيل أثر أي فعل من أفعال العنف ، أو أن يبررها . ويقول عن ذلك :

« إن أقل وصف يمكن أن يوصف به أي فعل عنيف يفلح هو أنه إهانة ، أو بعبارة أخرى — مثل سيء . والشئ الوحيد الذي يمكن أن يتعلم من الأفعال الشريرة الناجحة ، التي يقوم بها الأقوياء ، هو ألا تقدر الحياة في العالم بأكثر مما تستحق (١) . »

وواضح أن هذا الكلام كأنه قد صدر عن شوبنهاور (٢) ، ولكن كيف نستطيع فلسفة شوبنهاور أن تخلق مؤرخا كبيرا ؟ وكيف نستطيع أن تساعد على ظهور مثل كتاب بوركار « حضارة النهضة » أو « جوهره الأدب التاريخي » ، كما رأى حتى أولئك الذين كانوا بعيدين عن مشاركته في آرائه الرئيسية (٣) ؟ هنا ظاهرة غير عادية بحق ، وانحراف في تاريخ العقل في حاجة إلى تفسير . وقد كان شوبنهاور منطقيا تماما وقتا لمقدماته الميتافيزيقية ، عندما أنكر ليس فقط كل إمكان لفلسفة التاريخ ، بل أي علم له كذلك . فقد كانت فلسفة التاريخ عنده ، عظم تناقض ، لأن الفلسفة بحث في طبيعة الأشياء ، وهذه ليس لها تاريخ ، فلا يمكن الإمساك بها في صورتى المكان والزمان ، فطبيعة الأشياء مرتبطة فقط بطريقة إدراكنا الحسى الذاتى ، كما أنه لا يمكن التعبير عنها تعبيرا حسيا ، وكل المحاولات الخاصة بتفسير طبيعة الأشياء لا تزيد عن إساءة عرض متقاتل . والذي يبدو لنا تاريخيا في صورة صيرورة هو من ناحية الماهية والوجود شئ واحد متقاتل . إرادة عمياء ، لا تعرف ما تريد ومحاولة البحث عن نظام في هذا الشأن ، عن عالم ، عن صلات باطنية ذات معنى ، تشبه محاولة تكوين

جماعات من الإنسان والحيوانات من تشكلات السحب، ووقها لقول شوبنهاور، الذي يذكره التاريخ في الواقع، هو فقط حلم الإنسانية الطويل الوسير المضطرب، (٢٤). والعلم كذلك لا يستطيع أن يأمل أكثر من الميتافيزيقا في العثور على أى شيء في هذا الحلم يمكن الاعتماد عليه، أو يستطيع أن يبنى فوقه أى نوع من الحقيقة، التجريبية، لأن العلم لا يهتم بالجزئى، بل يهتم بالكلى، ولا يهتم بالعرضى، بل بالدائم والباقي. فالتاريخ إذا نظر إليه من خلال هذه النظرة: تمتلئ بالخداع، وليس هذا فقط في التعبير الفعلى عنه، بل في ماهيته كذلك. فهو بينما يتكلم فقط عن الأفراد والأحداث الجزئية، يدعى بلاميز الكلام عن شيء آخر، إلا أنه من البداية للنهاية يكرر نفس الشيء تحت أسماء مختلفة ومن وراء أقنعة أخرى (٢٥). وفيما يتعلق بإمكان ظهور المظاهر المتعددة والتغيرات في أى شكل محدد، وفيما يتعلق بإمكان اكتشاف أى شيء ثابت مثالي فيها، فإن الفن وحده، يستطيع تحقيق ذلك، وليس التاريخ. فوقها لشوبنهاور، الفن هو المثال الحقيقي للرؤية، فهو أكثر توفيقا من العلم في هذا الشأن. ففيه تتجلى الإنسانية في تحقيق ما يريد ومستجيلا ظاهريا. وفيه يتحرر الإنسان من أغلال الإرادة. وعندما يحقق ذلك، يستطيع أن يصبح خارج عجلة الزمان، لأنه يصبح الموضوع الخالص للمعرفة، المجرد من الإرادة، والمتحرر من الزمن. وبدلا من أن يحاط الإنسان بعالم الأحداث في صورة سلسلة مستمرة غير منقطعة من العلل والمعلولات، والوسائل والغايات، فإنه يصبح محاطا بوجود آخر لم يعد يتبع الواقع، بل يتبع الخيال الصرف. فخيال الفن هو الخطوة الأولى التي يستطيع بواسطتها التحرر الذاتي من الواقع، ومن سيطرة الإرادة. فالتاريخ يتتبع خيوط الأحداث، والعلم يتتبع التيار الذي لا يهدأ، والتيار العابر للعلل والمعلولات، حيث يدفع الإنسان عند وصوله إلى أي أهداف إلى غايات أخرى بعد ذلك، أما

المن فهو وحده الذى يكرر الأفكار الخالدة للأبد ، التى اكتسبت عن طريق التأمل الصرف ، إنها الأفكار الجوهرية والدائمة فى وسط كل ظواهر العالم ، ومصدرها الوحيد هو معرفة الأفكار ، وغايتها الوحيدة هى توصيل هذه المعرفة (٣) .

ليس هناك من شك فى أن هذه النظرة ترتبط فى جملة نواح بنظرة بوركار ، وأنه من الواجب أن تكون قد أثارت عنده مشاعر قوية وعديدة . فهو كذلك قد اتجه إلى الماضى ليس لذاته ، كما أنه كذلك لم يقنع بالاستغراق فى تيار الصيرورة ، فلم يكن توافق الأحداث هو الذى يجره ، بل أراد أن يعرف الشيء الذى كان دائم التكرار لذاته ، والذى يظهر على الدوام فى صورة متباعدة ، كما أنه كذلك لم يعتبر الهدف النهائى للتاريخ هو جمع المادة التاريخية وغربلتها . وذكر فى كتابه «التاريخ الحضارى لليونان» . Griechische Kulturgeschichte . يبنى أن تكون الوقائع العامة أكثر أهمية بوجه عام من الوقائع الجزئية ، وأن تكون الوقائع المتكررة أكثر أهمية من الوقائع الفذة ، فالنظر إلى «اليونانى الأبدى» كصورة كان عنده هو ماهية الهيلينية ، وهو شيء أكثر أهمية من أى عامل مفرد . وكان مقتنعاً بأن المعرفة التجريبية الخاصة لا يمكن أبداً أن تكفى لتحقيق مثل هذه النظرة للتاريخ ، وأنه فى النهاية يبنى أن يحل «التأمل» ، والحدس ، مكان التجريد العلمى . ومن ثم فلا تنطبق عبارة مومسن القائلة أنه من المحتمل أن ينتهى المؤرخ إلى الفنايين أكثر من اتبائهم إلى الباحثين ، ولهذا السبب فإن المؤرخ لا يصنع بل يولد ، ولا يعلم بل يعلم نفسه ، على أى مؤرخ فى القرن التاسع عشر انطباقاً صحيحاً مثل انطباقها على بوركار (٢٧) . وقد أعد نفسه بغير توقف لاستبصار العالم التاريخى ، وكانت الطريقة التى ناسبت ذلك من البداية هى الفن الرفيع ، فلن ينسى لنا أن تأمل صورته لشيثرون

بغير نظر إلى تاريخه عن الحضارة ، بل وكذلك إلى باقي مؤلفاته بأكملها .
فإن شيشرون عنصر مكمّل لها بأجمعها .

كانت القيمة السامية للفن ، كما لكل الأفعال الفكرية كذلك ، عند
بوركار ، هي قيامه بتحريرنا من عبودية الإرادة الصارمة ، ومن الانقياس
في عالم الغايات الجزئية ، وهـ الأغراض ، الفردية ، فقد اهتدى في الفن
وحده إلى شيء عالمي ، أي شيء أسمى من وجود الإنسان في المجتمع
المتحضر ، وهو الشيء الذي يمكن أن يتجسم فقط في العبقريين من الأفراد ،

ويقول بوركار في ذلك : إن هناك أنواعا كثيرة من (العالمية) التي
تبلغ ذروتها في الأفراد العظماء ، أو التي تتحول بتأثيرهم . وبإحدى ذى
بده يجب النظر إلى الباحثين والمكتشفين والفنانين والشعراء ، وباختصار
إلى مثلى الروح نظرة منفصلة . فالفنانون والشعراء والفلاسفة والباحثون
والمكتشفون لا يصطدمون بالغايات التي تضعها الأغلبية في نظرتها إلى
العالم ، ولا تؤثر أفعالهم في حياة الكثرة ؛ أو بمعنى أصح في خير هذه
الكثرة ، أو كرها . وللفنانين والشعراء والفلاسفة مهمتان هما : التعبير
عن الأهمية الباطنية للمصر والعالم في رؤيا مثالية ، ونقل هذه الرؤيا كآثر
غير قابل للفناء إلى الأخلاق (٢٨)

كما أن بوركار يقول كذلك في نفس المعنى : « إن العقل وهو غير
قانع بالمعرفة المحضة التي تهتدى إليها العلوم الخاصة فيما يتعلق بما هي المادة ،
أو حتى بما تقوله الفلسفة عند ما تنى طيحتها المتعددة الجوانب والمفجرة ،
فإنه يشق في وجود أى قوى أخرى تطابق قواه الغامضة ، فهو يصادف
عوالم بأكملها تحيط به تتكلم فقط بطريقة مجازية لما هو خيال في ذاته ؛
فالفنانون ... الفنانون هي أفعال ؛ هي قوى خلاقة ... فإظهار ما هو باطني ،

والقدرة على تصويره ، حتى يصبح هذا الشيء الباطنى واضحا تماما ...
 موهبة من أندر المواهب ... إن كثيرين يستطيعون إعادة تقديم الأشياء
 الخارجية ، كما هى كذلك ، ولكن العمل الذى نوهنا عنه ، يعث فى المشاهد
 أو المستمع الاعتقاد بأن الشخص الذى أنجزه ، هو وحده القادر
 على القيام بمثل هذه الشيء . . ولهذا السبب قد أصبح غير قابل
 للاستعاضة عنه) . (٢٩)

ما زالت هذه الاستاتيكية الفردية لبوركار تطابق من كل ناحية النظرة
 الأساسية لشوبنهاور . فوفقا لشوبنهاور ، العبقرية ليست شيئا آخر سوى
 الموضوعية المكتملة ، وبعبارة أخرى ، إن العبقرية اتجاه موضوعي
 للذهن ، يقابل الاتجاه الذاتى ، ويهدف إلى الإنسان نفسه ، أى إلى الإرادة .
 ويتبع ذلك أن العبقرية هى القدرة على البقاء فى حالة إدراكية حسية تامة ،
 والاستغراق فى الرؤيا والمعرفة الحرة ، وهى المعرفة التى وجدت فى
 الأصل فقط لخدمة الإرادة . وباختصار التحرر من هذا الخضوع ، هو
 أن تستبعد مصالحك الخاصة ورغباتك وأهدافك ، حتى يمكنك أن تصبح
 الذات العارفة الصرفة ، والعين الصافية التى تنعم النظر فى العالم (٣٠) .

وقال بوركار : « عندما لا يكون لدى أية صورة باطنية أستطيع
 أن ألقها إلى الورق ، وعندما لا أستطيع أن أخطو خطوة أخرى بعد
 الإدراك الحسى الخالص نفسه ، فإني لا أقدر على إنجاز شئ . ولم يتحقق
 ما أنشأته تاريخيا اعتمادا على الفكر النقدى ، والتأمل ، ولكنه تحقق
 فقط بفضل الخيال ، الذى يحاول ملء ثغرات ما قمت بحدسه (٣١) » .

ولكن يبدو هنا اختلاف كبير ، فإن « حدس » شوبنهاور هو حدس
 الميتافيزيقي ، الذى يقوده إلى ما وراء الزمن . فالزمن كان عنده مجرد

صورة المظاهر. وماد منا لم نعلم بتحرير أنفسنا من الزمن، فإن طبيعة الأشياء ستبقى مخفية... أما حدس بوركار فكان على العكس حدسه تاريخيا. فقد برز أمامه العالم الصرف للصور، الذى كان مستغرقا فيه، كما هو، فى وضوح متجسم كامل، وفى حاضر مباشر، وغير خاضع للزمن، ولكنه قد استطاع أن يشعر بحركة هذا العالم الباطنية وبتغيره فى باطنه. وقد بدا لبوركار أن الواجب الاسمى لأى تاريخ حضارى هو فهم هذه الصيرورة فى الوجود، وكذلك اكتشاف التحولات فى العالم الخيالى للفن والشعر واللغة وعلم الأساطير والدين. والفلسفة كما رآها، كانت غير قادرة على القيام بذلك. «ووفقا لرأيه، أن التاريخ الذى يعنى التنسيق ليس بفلسفة، والفلسفة المنشغلة بإخضاع الأشياء للبيادى ليست بتاريخ» (٣٧) «فالتأمل، بالطبع هو سمة المؤرخ: وهو ليس حقاله وواجبا عليه فحسب، بل هو فى نفس الوقت حاجة ملحة له، وكما يقول بوركار «إنه يمثل حريتنا فى وسط وعينا بالروابط العالمية المتعددة بين الأشياء، وكذلك شعورنا بتيار الضرورة» (٣٨). ولكن المؤرخ لا يستطيع أن يرتفع بضربة واحدة إلى عالم الصور الخالصة مثل الميتافيزيقى، كما أنه لا يرغب فى القيام بذلك. فالصورة يصبح لها كيان ومعنى عنده بعد أن تكشف عن ذاتها لبصيرته الباطنية، وتحتفى حاجاتنا الفردية ورغباتنا عندما تواجه هذه الدراما الهائلة لهذا الكشف. فنحن نبغى وجهة نظر تتعدى عالم الرغبة، وتجاوز ما يعرف عادة باسم السعادة أو التماسه» (٣٩).

ويقول بوركار: «يجب أن يلم العقل بالذكريات الخاصة بحياته خلال الأزمنة المختلفة فى العالم. فيجب أن يصبح معرفة ما كان يوما ما فرحا أو حزنا، كما هو الحال فعلا فى حياة الأفراد. وهكذا يصبح للحكمة القائلة «التاريخ سيد الحياة» *historia vitae magistra* معنى أسمى وأكثر تواضعا».

في نفس الوقت . فنحن نبغى أن نجعلنا التجربة أكثر حكمة (في جميع الأوقات) وليس أكثر تبصرا (مجرد إدراك العصر التالى لمصرنا) (٢٥) ، وبهذه الطريقة أصبحت النظرة الإستراتيجية التى رأى بوركار بها التاريخ فى النهاية حكمة أخلاقية سامية خاصة بالحياة . فالتاريخ عندما يرى رؤيا صحيحة ، أى عندما لا يبدو كجموعة من الأحداث الخارجية ، بل يعرف كقصة لصور الحياة — يمنح الإنسان المفكر تفتحاً روحياً لكل ما هو عظيم — وهذا أساس من أهم الأسس التى تركز إليها السعادة الروحية العليا (٢٦) .

يمكن أن يكون هذا المزاج الشخصى القوى كل مؤلفات بوركار . وصلة هذه المؤلفات بالمثل التقليدية للكتابة التاريخية السياسية واهية للنهاية . وإذا اتبعنا نظرة الكتابة التاريخية السياسية ، فإننا سنميل عادة إلى توجيه اللوم إلى بوركار : لأنه لم يراع النواحي العملية للحياة ، ولكنا إذا طبقنا معايير بوركار المثالية التى أنشأها ورعاها على الكتابة التاريخية السياسية ، لوجب علينا القول بأنها فى الواقع لم تحفل إلى حد كبير بالفن . ولا يمكن بأى حال أن نقر وصف هؤلاء المؤرخين السياسيين لبوركار ، بأنه لم يكن مؤرخاً « حقيقياً » ، أو أنه كان « مجرد مولع بالآثار ، ودارس لها » (٢٧) . فلو كان بوركار مجرد مولع بالآثار لما تسنى له أن يلهم نيتشه ، وأن يحثه على الاعتقاد . بأن « معرفة الماضى مطلوبة فى كل الأزمنة فقط ، لكن تكون فى خدمة الحاضر والمستقبل ، وليس لإضعاف الحاضر ، أو لاجتثاث جذور القوى الحيوية للحياة فى المستقبل » (٢٨) .

٩- نظرية المدافع النفسية في التاريخ: لامبرخت

بدا لامبرخت أمداً طويلاً في طليعة المكافحين من أجل جعل علم التاريخ علماً عصرياً . فقد اعتبر المدافع المتطرف عن تصور جديد للتاريخ بدا متضمناً في شخصه وعمله . وهو في الواقع مدين بشهرته هذه لألد خصومه ، الذين اعتادوا أن يروا فيه أخطر نائر ، وأنه ينبغي عليهم جميعاً الاتحاد ضده من أجل الدفاع عن القواعد المتبعة في البحث التاريخي . وقد اتهموه كذلك بعدم الولاء لأفضل التقاليد الفكرية للتاريخ ، وأعلامها شائناً ، وبأنه غانها وأصبح مادياً .

وكان له أعداء في كل المعسكرات ، ولم تناصبه العداء مدرسة الكتابة التاريخية السياسية وحدها ، فإنه قد اعتبر لعدة سنوات نصيراً للنظرية الطبيعية التي ظن الآخرون أنها قد استوصلت ، وأنه قد تم الخلاص منها بعد اتباع الوسائل الأبستولوجية الصرفة الخاصة بالتفرقة بين النظام التاريخي للتصورات ؛ وتصورات العلم الطبيعي . ولكتنا عند ما نطلع الآن على الكتابات العنيفة ، التي كتبت في الخلاف الحاد مع لامبرخت (١) ، فإننا نرى أنها لم تتمخض إلا عن نتائج قليلة نسبياً من ناحية المبدأ ، وأنه من العسير تجنب الرأي الخاص بأن المعركة قد دارت من أجل بعض العبارات الجوفاء ، وحول عبارات جوفاء . وأكثر من هذا ، فإنه من الصعب التسليم في الوقت الحالي ، بأن نظرية لامبرخت كانت «عصرية» ، كما ادعى وكما أقر خصومه . والمفكرون مثل مومسن أو بوركار من عدة نواح أكثر عصرية من لامبرخت .

فهو لم يتخلص من النظرة «العضوية» ، الرومانتيكية ؛ وإن كان قد حاول تحويل تصوراتها الرئيسية مثل فكرة «الروح القومية» ، إلى تصورات

تتلاءم مع الفكر الطبيعي ، وأن يحملها قرية من مطالب علم الطبيعة الحديث . ويمكن كذلك اكتشاف التأثير المستمر لفلسفة هيجل ، بسهولة في كتابات لامبرخت . ونحن قد نظن أننا نقرأ كتاب ديمولوجية العقل ، لهيجل ، عندما يذكر لنا لامبرخت أنه من القواعد الأساسية لكل تقدم تاريخي حدوث ازدياد في تركيز الحياة الخلاقة للروح أثناء سير التقدم الإنساني العظيم ، بمعنى زيادة الجوانب الواعية لهذه الروح ، فإن هذا التركيز الذي افترض أنه يكشف عن المعنى الحقيقي للاتجاه التاريخي وهدفه ، يعبر بلغة علم النفس عن نفس المبدأ الذي ضمنه هيجل كمنطقي وميتافيزيقي في العبارة القائلة : إن كل شيء يعتمد على القهم ، والتعبير عن (الحقيقي ليس فقط كجوهر بل أكثر من ذلك كذات) .

وكانت الناية الكبرى الدائمة (للامبرخت) مماثلة لذلك ؛ وإن كان قد لجأ إلى وسائل أخرى ؛ فهو لم يعتمد على هيجل وحده بل اعتمد أكثر من ذلك على (هرر) وشاركه الحماسة من أجل (اكتشاف الروح) الذي يعبر عن ذاته في الوجود التاريخي (٧) . وإذا نظرنا إلى المستقبل بدلاً من الماضي ، فإننا لانصادف قرابة وثيقة بينه وبين أى فيلسوف تجريبي للعلم التاريخي جاء بعد ذلك ؛ وإنما نجد هذه القرابة واضحة بينه وبين ظاهرة مثل (شبنجر) الذي تتقارب نظريته عن « الروح الحضارية ، تقارباً مباشراً من نظرية (دورات الأفكار) للامبرخت .

ومن الواجب أن يكون المبدأ الذي دافع عنه لامبرخت ماثلاً أمام الذهن من أجل إنصاف تصويره للتاريخ . فن الواضح وجود عدة أوجه للنقص في تنفيذ هذا المبدأ . وواضح أنه قد عجز عن متابعة البرنامج المتفائل الذي كان في ذهنه . ولكن هناك سوى قيمة نظرية ضئيلة في انتقاد هذه الأخطاء الواضحة بقصد رفض عمله ككل . فإن المجال

المتسع للبادة الوفيرة التي ضمنها ، قد سهل على الناقد اكتشاف نقائصه وأخطائه في التفاصيل . فقد كانت اللوحة التي رسم فيها التاريخ متسعة للغاية ، حتى أنه كان على التاريخ الذي كان يعني عند اليونانيين التعلم عن طريق البحث ، أن يتضمن كل المعلومات التي يمكن الحصول عليها عن الإنسان . والذي لم يقره لامبرخت في الكتابة التاريخية السابقة له ، هو أنها أسامت بتحديد موضوعها تحديداً لا يمكن السباح به كلية . ولم يكن هذا في معالجتها لمشكلتها فحسب ، بل كذلك في طريقة عرضها لهذه المشكلة . ولا عجب إذا لم تصبح أكثر من كتابة جزئية ، ولم تستطع قط أن تجمع في كل عضوي الحشد المضطرب من الوقائع الجزئية التي قد تبنت لها .

ووفقاً للامبرخت ، فإن هذه الوحدة لا تتحقق إذا قررنا معالجة الأحداث في مستوى واحد ولكنها تتحقق إذا انتقلنا انتقالاً مستمراً من أحد الأبعاد إلى بعد آخر . فالأحداث السياسية قطاع واحد فقط من التاريخ ، ولكن إلى جانب هذا القطاع توجد اتجاهات اقتصادية وعلبية ودينية وشعرية وموسيقية ، وكذلك صور مختلفة للفن الرفيع . ومعرفة جميع هذه الجوانب لا تكفي كذلك ، لأن معرفتنا التاريخية ستكون خرساء إذا لم تتضمن وقائع من «ما قبل التاريخ» ومن الأنثروبولوجي والإثنولوجي . ويلزم الاستعانة على الدوام بكافة السجلات الباقية للإنسانية ، إذا أريد الاقتناع بقانون جوهرى يسود التاريخ الإنسانى (٣) . كما أنه من الواجب ألا تبقى حدود مكانية تذكر ، فيجب أن زال الحواجز الجغرافية كذلك ، بحيث تشمل نظريتنا العالم بأسره .

وإذا تذكرنا أنه عند وفاة «مومسن» في سن السادسة والثمانين تقريباً ، كان عليه أن يترك مؤلفه عن التاريخ الرومانى دون اكتمال ، وأنه لم يقيم في آخر المطاف بهذا العمل وحده ، مع مقدرته الهائلة على العمل ، بل

ساهمت في ذلك جميع المؤسسات الأكاديمية الكبرى ، فإنا نزداد صجاً
للثقة الفائقة بالنفس ، التي أقدم بها لامبرخت على مهمته . فلم يزد « التاريخ
الألماني ، Deutsche Geschichte » بمجلداته الاثني عشر عن مجرد مقال أول ،
لأنه كان مقتنعاً بأن « تعاقب العصور » الذي حاول إثباته في هذا التاريخ ،
يمثل قانوناً عاماً يمكن تطبيقه على حد سواء على التواريخ اليونانية والمصرية
والإسرائيلية والآشورية والصينية واليابانية . وتحقيق هذا البرنامج لا يتطلب
سوى فحص مادة الوقائع بعناية ، إلى جانب منهج استقرارى يخلو من التناقض .
ولم يكن لامبرخت لينزعج بأية وسيلة من الوسائل ، عندما يشار له
إلى وجود مبالغ أو أخطاء في التفاصيل . وقد قال وهو يشير إلى هردر :
إن النقد التاريخي الذي يضع وقته في اكتشاف مثل هذه العيوب ، ويعتقد
بذلك أنه قد حقق غايته ، لن يستطيع أن يتأكد أبداً من ثمرة جهوده .

وعلى حد قوله : ليس هناك إنسان ، أو شيء قد قام بصنعه الإنسان ،
يشبه كتاباً كاملاً ، قد تم إنجازه بعد تأمل طويل ، ويجب أن تبدو
الإشارة إلى الهنات في بعض الصفحات ، وأوجه النقص في صفحات
أخرى ، كعمل يدل على الحسد من منافسين معاصرين ، وليس كواجب
حقيق للتورخ . فإن واجب المؤرخ هو الحكم ، وإبداء وجهة النظر .
والمؤرخ يتم أكثر من ذلك بالأعمال الفنية الخلاقة ، التي تم إنجازها في
العصور السالفة ، وينبغي أن يبنى أحكامه على أى مسألة يقوم ببحثها ،
اعتماداً على هذه المعرفة (٤) .

وشكاً لامبرخت مراراً ، لأن خصومه قد قاموا بتغيير نقطة الخلاف
الحقيقي ، وذلك بأن نظروا إليها باعتبارها متعلقة بالنظرة العامة للعالم
Weltanschauungen ، بدلاً من النظر إليها باعتبارها خاصة بالطبيعة
المتمايزة للمعرفة التاريخية ، وأنهم حاولوا وصمه كأحد أنصار منهج فلسفي

محدد ، قد يطلق عليه اسم المذهب المادى ، أو الوضعى ... ولكن لا شيء من هذا القليل يعتبر جوهرياً بالنسبة لنظريته ، لأن المنهج الذى اتبعه فى اكتشاف هذه النظرية ، كان منهجاً استقرائياً علمياً تماماً . وقد أصر على هذا القول وذكر :

« لن يكون هناك أى بحث علمى حقيقى للتاريخ ، إذا اعتبر أنه يعتمد على افتراضات أى فلسفة ، مهما كانت هذه الافتراضات - مثالية أو وضعية ، أو من أى نوع آخر . فلم التاريخ هو علم استقرائى يخضع لحدود التحديدات والاستكالات النظرية ، التى يسمح بها فى الاستقراء . وهذا هو السبب فى إمكان دعم المبادئ والاتجاهات المتناقضة اعتماداً على الخاصية الوقتية للنتائج الاستقرائية ، واعتماداً على التقريبات المختلفة التى تم (٥) . »

ويجب أن يراعى أى نقد يحاول إنصاف نيات لامبرخت هذه النقطة ، وأن يضعها نصب العين ، وألا يتجه كثيراً إلى النتائج التى اهتدى إليها ، بل إلى مواضع ابتعاده عن هذه النتائج ، وذلك لملاحظة كم كان ابتعاده عن غايته النهائية . كذلك تنبئ الإجابة عن مسألة أصالة لامبرخت باتباع هذه الطريقة نفسها . من أجل هذا فإنه فى الوقت الذى تلتقى فيه المسألة الأساسية لفلسفة لامبرخت مع فلسفة كونت بوضوح لا يمكن الخطأ فيه ، يدولى أنه استطاع بحق أن يدافع عن نفسه ضد أولئك الذين وصموه باعتباره تليذاً فقط لكونت أو مقلداً له (٦) ، لأن لامبرخت لم يهتر عند كونت على العنصر الذى استخدمه أساساً كاملاً لنظريته ، ولا أظنه كان سيفعل ذلك أبداً . فنحن إذاً خصنا نسق كونت للعلوم ، فإننا سندعش للحقيقة الخاصة بأنه لم يتضمن علم النفس فى أية صورة من الصور . فإن تقدم العلوم عند كونت يتبع طريقاً يبدأ من الرياضات إلى الفلك ، ومنه إلى الطبيعة والكيمياء ، ثم إلى البيولوجى ، وبعد ذلك يتجه مباشرة إلى الاجتماع

الاستاتيكي ثم الاجتماع الديناميكي . وبذا أمكن الربط بين علم الاجتماع ، وبين علم الحياة العضوية ربطاً مباشراً بغير حاجة إلى علم النفس كحلقة رابطة . وسبب ذلك هو أن كونت لم يعترف بأى علم نفس استبطاني ، لأنه اعتبر كل قفس في النفس وهما صرفاً . وفي رأيه أنه يمكن التأكد من أية واقعة نفسية بمعرفة ارتباطها بالظواهر الجسمية ، ولذا فيعتبر علم وظائف الأعضاء هو الملاذ الوحيد ، وسيظل دائماً هكذا (٧) .

وهنا يتضح مباشرة اختلاف حاد بين كونت ولامبرخت ، لأن لامبرخت لم يعتبر علم النفس علماً من العلوم المساعدة للتاريخ فقط ، بل اعتبره أساسه العلمي الوحيد الممكن . وكتب في هذا الشأن :

« التاريخ في ذاته ليس أكثر من علم نفس تطبيقي ، ولذا فن الواضح أنه يجب أن يكون علم النفس النظري مفتاح فهمه فهماً كاملاً . . . ولكن معرفة هذه الصلة بين علم النفس والتاريخ شيء ، ومحاولة تدعيمها وتأكيدها شيء آخر . فيجب للقيام بهذا التدعيم أن يتضمن الفهم التاريخي فهم أعمق المسائل الأولية ، أو بمعنى أدق تلك المسائل التي يستطيع علم النفس جعلها واضحة . . . ومن الضروري كذلك أن يخطو علم النفس الفردي خطوة كافية نحو الفهم الفكري لهذه المسائل الأولية (٨) .

وعندما استبعد كونت علم النفس ، ورفض أن يرى فيه أساساً للعلوم الإنسانية Geisteswissenschaften كان يفكر بصفة خاصة في الصور التي رآها متجسمة في « الإيديولوجيات » الفرنسية « لجوفروي Jouffroy » و« كوزان Cousin » . وبدا له علم النفس الإيديولوجي مجرد ميتافيزيقا مقنعة . وقد أنكر كل حق له في المطالبة بأى قيمة علمية محددة (٩) . وفي ألمانيا من ناحية أخرى ، بدا أن علم النفس قد ظهر لمدة طويلة في صورة أخرى . ويمكن الاعتقاد بأن علم النفس قد حصل هناك على أساس تجريبي وطيد ،

بالإضافة إلى دقته المتناهية . فقد ابتكر هربرت Herbart صورة ميكانيكية للأفكار ، وأراد أن يشكل هذه الأفكار على نمط الرياضة . واعتمد أتباعه وتلاميذه مثل لاساروس Lazarus ، و «شتاينثال» Steintal على هذه الصورة في ابتكار علم النفس الاجتماعي . وظهر بعد ذلك أن الخطوة الأخيرة من أجل تحويل المسائل النفسية إلى مسائل رياضية قد تمت في كتاب «فخر» Fechner عناصر السيكولوجية الطبيعية Elemente der Psychophysik عندما أثبت «فخر» أن العلاقة بين المنبه والحس مسألة كمية .

ووفقاً لامبرخت ، قد قام «فونت» Wundt بإكمال جميع هذه الأبحاث التمهيدية . ولم يخالجه أى شك في أنه قد آتم إعداد علم ميكانيكى نفسى كامل في خطوطه الرئيسية ، وظن أنه سيتمكن بعد وقت قصير تطبيق هذا النظام الميكانيكى على مسائل العقل الجماعى ، بعد أن تم تطبيقه على مسائل العقل الفردى . وسوف تحتق بعد اتخاذ هذه الخطوة آخر الحواجز وبذا سوف يتحقق في النهاية في صورة علمية ما كان على النوام مجرد رغبة عند مذهب المادية التاريخية .

وظن لامبرخت أن المادية الأولى لم تكن قادرة على ملء هذا العنصر الناقص ، إما لأنها كانت مفترقة إلى أهم صلة رابطة ، أو أنها قد قلقت من شأن هذه الصلة بإرادتها . وقد أرادت المادية فرض ذاتية بين «العقل» و «المادى» ، بدلا من أن تقنع بتدرج مستمر من العالم المادى إلى العالم العقلى . أما العلم بالصورة التى أرادها لامبرخت ، فلم يعد بحاجة إلى الحصول على ذاتية جوهرية بين العقلى والمادى . فإذا أمكن قفل دائرة العلية ، وذلك بإظهار كيف يتبادل العقلى والمادى التأثير ، وحقاً لقوانين عامة ومحددة ، كان في هذا الكفاية . بهذا تم حسم هذه المسألة من ناحية

المبدأ ، وإن لم يكن قد تم حسم جميع تفاصيلها . فن الممكن الحصول بثقة على برهان خاص بأن جميع العوامل والقوانين التي اهتدى إليها علم سيكولوجية الفرد الحديث صحيحة بالنسبة لميكانيكيات الحركات الاجتماعية النفسية الكبرى للتاريخ (١٠) . وكتب لامبرخت : « اليوم قد بدأ المطلب الخاص بتطبيق علم النفس من أجل تقرير منهج دراسة العلوم الإنسانية ، . Geisteswissenschaften ويدعونا الهدف الخاص بتحقيق ذلك إلى تركيبة جديدة تقابل المرقعات المفككة التي ظهرت حديثاً ، (١١) .

وكان لامبرخت على ثقة من أن الظواهر الاقتصادية سوف لا تنسئ في أى تركيبة كهذه . فإن لها أهمية مركزية . وقد سبق له اتباع منهج يعتمد على هذه الظواهر الاقتصادية ، وساعده ذلك على الاهتمام إلى غايته ، فقد عاج مؤلفه الأول الذى ظل يوجهه ، تطور الحياة الاقتصادية في ألمانيا في العصور الوسطى (١٢) . واختلف منهجه مع ذلك عن الماركسية ، لأنه لم يحاول فهم روح أى عصر عن طريق صلاته الاقتصادية ، بل حاول على العكس أن يفهم الحياة الاقتصادية بالرجوع إلى العصر . ووضع لامبرخت مذهب السيكلولوجية في مقابل المادية الاقتصادية ، وأوضح أن دوافع الأفعال الاقتصادية لا يمكن أن تفهم فهماً مؤكداً إلا عند النجاح في تفسيرها نفسياً ، أى بارجاع هذه الأفعال إلى دوافعها النفسية النهائية . ولا يؤدي الاقتصار على الدوافع الاقتصادية وحدها في رأيه إلا إلى تجريدات عقيمة ، لأن معنى ذلك هو تجاهل خاصية السيكلولوجية الجماعية للتاريخ الإنسانى (١٣) .

وبنفس التصميم رفض لامبرخت النظرة المثالية المتطرفة القائلة أنه من الممكن الاكتفاء بالقوى الفكرية باعتبارها وحدها دعائم التاريخ (١٤) ، فالإقتصاد هو العامل المساعد الكامن في باطن الأحداث التاريخية ، (٧٢ - في المرفقة التاريخية)

و يجب أن يعترف به دائماً كأحد دعائم هذه الأحداث التاريخية الرئيسية .
ولكن لا يمكن كذلك تقدير تاريخ أمم معينة تقدير أصححاً بالرجوع
إلى كل من التواريخ الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية وحدها ، لأن
هذا يؤدي إلى تعذر وضوح أهمية دور المجتمعات الإنسانية في الماضي
والحاضر للتاريخ العالمي .

« من أجل هذا لا ينبغي أن تأخذ أى نظرية خاصة بمصاص العصور
الحضارية وتقدمها التواحي الاقتصادية والاجتماعية وحدها نقطة بدء لها ،
على زعم أن هذه العناصر وحدها هى التى تقرر ذلك ، بل يجب أن تحصل
النظرية على مبادئها الخاصة بالتصنيف من الحياة العليا للعقل . فإن العصور
الحضارية تحدد وتصنف بواسطة ثمارها ، وليس بواسطة جذورها ، (١٥) .

لا ريب أن نظرية لامبرخت قد حققت مهمة هامة فى وقتها ، فقد
ساعدت على تحرير الكتابة التاريخية السياسية فى بعض صورها من العقم
والتعصب ، الذى انحدرت إليه تدريجياً . وفى هذا الشأن كان دورها فعالاً ،
وله أهميته . وتبين الهجمات العنيفة والمبالغ فيها فى أكثر الأحيان ، التى
تعرض لها لامبرخت مدى التأثير الذى أحدثته نظريته ، ولكن النقد
والمشاحنة شئ ، وقيام النظرية من الناحية الإيجابية وفعاليتها شئ آخر .
هنا لامبرخت كان على اتفاق مع « تين » ، والوضعين الفرنسيين فى رغبته
الخاصة برفع التاريخ إلى مرتبة العلم الطبعى ، وتحويله من صورة وصفية
بحتة ، إلى صورة خاضعة للتفسير العلمى . وينبغى على أى نقد لمذهب البدء
من هذه النقطة . فعليه أن يسأل : هل طابقت أفكاره المعيار الذى وضعه
حو أراد اتباعه ؟ هنا يتضح على الفور الاختلاف بين النية ، وبين ما تحقق .
خلا يستطيع أى تصور من تصورات « النماذج » التى ابتكرها ، أن يدعى
حفظاً لأنه يزيد عن شئ وصفى محض ، وحتى إذا سلمنا بدقة الوصف ،

فإن التفسير الذى وضعه لامبرخت نصب عينه باعتباره مثالا حقيقيا لم
يسكن من المستطاع بأى حال من الأحوال إنجازه .

وقد وضع لامبرخت نظاما لتعاقب العصور ، افترض فيه بصفة
عامة تكرار هذه العصور بنفس الصورة . فبعد مرحلة أصلية أولية
« للرمزية » ، تأتى مرحلة « نموذجية » (typism) ، ثم يعقبها بعد ذلك مرحلة
« تقليدية » (conventionalism) ، يلها مرحلتان « فردية » و « ذاتية » . وينتج
عن ذلك عصر ازدياد فى الحساسية (Reizsamkeit) ، ورد فعل بالنسبة
للبنية ، وهو العصر الذى نعيش فيه ، ويعتبر خاتمة هذه السلسلة . ومن
الملاحظ تماما أنه لا يمكن لأى تصور من هذه التصورات التى ذكرناها ،
الادعاء بأنه تعريف بأى معنى على ، أو أنه يخلو من الغموض والاضطراب .
وتشبه نظرية لامبرخت شبكة واسعة الخروق ، وقد حاول محاولة
ساذجة إلقاء ظواهر غير متجانسة إلى حد بعيد بداخلها ، مع تنظيمها
تنظيما مرجحلا . إلا أن هذه الحيلة التى استخدمها لامبرخت أول الأمر
للتعبير عن نظرة عامة ، ولتحديد موقفه العقلى الأول ، بدأت تدريجيا فى يديه
تمتلى . حياة بطريقة ملحوظة . وبدلا من قيام هذا المشروع كنسق
للصلات التاريخية ، يوضع إلى جانب أنساق أخرى تساويه فى الأهمية ،
فإنه قد أصبح يعبر عن القوى الموضوعية ، التى تقرر الأحداث التاريخية
وتتحكم فيها . وقد بين لامبرخت بصفة خاصة أنه من المستطاع تطبيق
هذا النمط على تاريخ الحضارة القديمة ، وليس على التاريخ الألماني وحده
الذى ابتكر من أجله سلسلة العصور (١٦) . وهذا النمط يبين صورة « المجرى
العادى » ، الذى لا يمكن أن يتغير فى نظامه الرئيسى الفودجى ، وإن كان
من المستطاع لأى سبب أن يتحول بتأثير الظروف المحلية أو الزمنية (١٧) .

وقد أدرك لامبرخت بوضوح أنه من غير المستطاع تقديم برهان لمثل

هذه النظرية ، إلا عن طريق الاستقراء .. ولكن ياله من استقراء خجاف ،
الذى سوف يحتاج إليه هنا ١ . وقد تجاهل مثل هذه الصعوبات جميعها
بحرارة ، لأنه كان على ثقة بغاياته ، وكان يتوقع الاهتداء إليها حتى لو ظل أمامه
طريق طويل ، ينبغي أن يتبعه حتى يدرك هذه الغاية إدراكاً فعلياً . وقد أصر
بعزم دجهايتي لا يزعزع على ذلك وقال : « يحدد اتجاه العصور الذى تتم
إنباته فى التاريخ الألماني تاريخ الشعوب الأخرى كذلك ، وذلك بقدر
ما تسمح به البراهين المأخوذة عن المصادر التاريخية ، ليس هذا لحسب فإنه
لا وجود لأى شعب لا يسرى عليه هذا النمط (٨) » . وعندما حاضر
لامبرخت فى أمريكا سنة ١٩٠٤ ، وقدم نظريته ، عبر عن الأمل فى أن
يحصل بنفسه على برهان يثبت إمكان تطبيق هذه النظرية تطبيقاً كلياً على
التاريخ كله أثناء حياته . (٩) فقد ظن أنه قد بلغ نقطة يستطيع منها بثقة
المخاطرة بتحويل نظريته الاستقرائية إلى نظرية استنباطية . فهو الآن قادر
على إدراك الفكرة الهائلة المحيرة « للتاريخ » ، ومعنى هذا هو أن يرسم المعالم
الرئيسية للأحداث لحسب ، وأن يحدد نطاقها العام ، وأكثر من هذا فإنه
يستطيع أن يجردها من المكان والزمان (١٠) . وهكذا أمكن تعدى
المكان والزمان ، أى المبدأين اللذين تميز بواسطتهما الأشياء الفردية
Principia individuationis فقد تمخض عن الفحص الدقيق لتطور جميع
المجتمعات الإنسانية الكبيرة ، النماذج الحقيقية للعصور الحضارية ، وذلك
بعد استبعاد العناصر الفردية والفردة ، وتأكيده العناصر المشتركة (١١) .
وكلما تمالى لامبرخت يجد فى تفسير معنى نظريته ، وحاول تطبيقها ،
انضغ له الخطر المخفى وراءها . فليس بإمكان لامبرخت الادعاء بأن
ما يترتب على تجاهل مثل ظروف المكان والزمان هو « نظرية » ، للتاريخ ،
إنه لا يزيد عن كونه علماً ينطبق فى « لا مكان » Utopia « ولا زمان »

ويمكن بيان قدر العقبة التي واجهها لامبرخت بجملاء إذا هورن يباحثين آخرين يبدو من النظرة الأولى أنه قريب منهم من ناحية في نظراته الرئيسية .
محدد وضع لامبرخت جملة مرات إلى جانب بوركار مباشرة (٣٣) ، كما أنه في معارضته للكتابة التاريخية السياسية ، قد استشهد أكثر من مرة بما قام به بوركار ، وبمثاله الخاص بالمعرفة التاريخية (٣٤) فالانسان يتفقان في الحقيقة في نيتهما الخاصة بتقديم قطاعات أقيية لأحداث التاريخ ، بدلا من القطاعات الرأسية . فهما لا يريدان أن يكرس التاريخ فقط لتتبع التيار الميراقليطي للأشياء ، بل سعيا وراء شيء خالد وثابت فيها . فموضوع التاريخ لا يستوعب في الزمن فحسب ، بل إن له بعداً يتعدى بطريقة أو بأخرى الزمن . ويؤكد بوركار ذلك بالقول :

« إن الذي ترتب عن التاريخ والقطاعات الرأسية ، هو اتباع التاريخ نظاماً تقويمياً ... إن نقطة بدايتنا هي النقطة الثابتة الوحيدة . وهي أن نبداً بالإنسان ، الذي يكافح ويعاني ويعمل ، كما هو الآن ؛ وكما كان ، وكما سيكون دائماً ... وقد رأى فلاسفة التاريخ على الدوام الماضي شيئاً متبايناً معنا ، وسابقاً لنا . شيئاً قد تطور تطوراً كاملاً ، أما نحن فنرى المتكرر والدائم والمتناسك ، إنه شيء له صدى في أعماقنا كما أنه مفهوم لدينا » .

ففي رأى بوركار ، أن الروح تتغير ولكنها لا تتلاشى . لأنها تخلق صوراً جديدة باستمرار ، ولكنها تعبر في كل صورة من هذه الصور عن وحيثها وطبيعتها الخالدة (٣٥) . وبنفس المعنى عرف لامبرخت كلمة « حضارة أى عصر » ، « Kultur » كتعبير عن أحواله النفسية الشاملة السائدة في هذا الوقت . أن الحضارة « صوت متوافق » Dipason يرن خلال كل الظواهر النفسية للعصر ، ومن ثم خلال كل أحداثه التاريخية ، لأن جميع الأحداث التاريخية نفسية في طبيعتها . ولهذا بحث عن تصورات جامعة للغاية ، حتى يتسنى له أن يطوى تحت لوائها جميع أحداث أى عصر ، وليس نزعة مفردة من نزعات هذا العصر .

ويعرف لامبرخت هذه التصورات بقوله : « إنها تصورات عصر حضاري معين ، قد اختيرت لأنها تعبر عن التوافق النفسي المعين للعصر » (٢٥) .

ولكن مثل هذه التجريدات النفسية كانت غريبة تماماً عن بوركار . فقد فهم من كلتي الظواهر المتكررة والمتماثلة - اللتين يقوم المؤرخ بمعرفتهما شيئاً مختلفاً اختلافاً رئيسياً عن فكرة لامبرخت . فأراد أنه يبينه في جميع مؤلفاته الرئيسية - ككتابه الخاص بقسطنطين الأكبر ، وكتابه عن تاريخ اليونان ، وحضاره النهضة - هو البناء الروحي لعصور معينة . ولم تكن هذه الأشياء عنده مسائل عابرة ، بل كان لها صورة راسخة محددة ومشخصة . إن لها نمطاً ، له شكل متميز ، ويمكن وصف ملامحه الخاصة به . ولكن وفقاً لرأيه ، فإن الذي يستطيع القيام بهذا الوصف هو الحدس وحده . فنحن نستطيع أن نفهم بواسطة الخيال ما هو « دائم » ، ولكننا لن نستطيع التعبير عنه بالصورة التصويرية المحضة للقواعد العامة والقوانين . ولم يكن حدس بوركار الفني كلياً للامبرخت ، الذي أراد أن يعتمد هذا الحدس على أساس علمي . فقد كان التاريخ عنده تعاقب أحداث نفسية محددة خاضعة في مجراها لقانون طبيعي عام ، وكان على هذه الأحداث أن تتبع بعضها بعضاً بنفس الطريقة التي اتبعتها فيما سبق . فيجب أن يعقب أي عصر « نموذجي » ، عصر آخر « رمزي » ، في كل مكان وزمان . . . وأن يحل محله عصر « تقليدي » ، ويتبع الجميع إيقاعاً واحداً ومتماثلاً موحداً . كان هذا هو السورالجدیدی للضرورات النفسية الذي يحيط بحياة الإنسانية . فما ندعوه بالقردية ، لا يزيد عن تنوع Variation محلي مؤقت فقط للقاعدة الكلية ، ولكنه لا يعتبر أبداً خرقاً لها . وكلما تبادى لامبرخت في تطبيق هذه القاعدة ، هددت بالتجمد وأصبحت ذات طابع ثابت ، أي شيئاً له صبغة عامة ، يمكن أن يطبق على كل ما حدث ، وإن كانت هذه القاعدة لا تظهر لنا صورة التاريخ المشخصة والمفردة .

وعلى العكس من ذلك بوركار ، فهو قد ظل على الدوام في مستوى ما نستطيع مشاهدته مباشرة ، أما جميع التجريدات عنده فإنها تعيننا فقط على خوض أعماق العالم الخفى . وقال وهو مشبع برغبة نهمة لمثل هذا الاستبصار ، إن دراسته للتاريخ ، مثل متابعته للفن ، قد كانت نتيجة لهذا « التعطش الجفم » (١٦) وحدد اتجاهه في هذا السيل تحديدا محددًا بالنسبة للفلسفة ، كما حدده بالنسبة للعلم ، ولم تكن له كؤرخ أية رغبة في منافسة الفلسفة أو العلم ، كما أنه لم يحاول الاهتداء إلى صورة « الكلى » ، التى تقرر كل ما يحققه العلم أو الفلسفة ، والتى توجه اتجاههما . وأبدى استعدادًا للاعتراف ، كما أنه رحب بالقول بأن « التاريخ هو أكثر العلوم كلها لا علمية » إذا كان هذا النوع من « الكلية » يعتبر أساس المعرفة العلمية . ولم يكن باستطاعة لا مبرخت المجاهرة بمثل هذا الرأى ، فمعنى هذا هو التخلي عن جميع مثله . أما بوركار فإنه قال : « إن التصورات الفلسفية والتاريخية هى من الناحية الجوهرية من أصل مختلف ، فالتصورات الفلسفية يجب أن تكون محددة ومقفلة بقدر الإمكان ، أما التصورات التاريخية فهى مائعة ، كما أنها مفتوحة (١٧) ، ولا وجود لهذه الميوعة ، أو لهذا التفتح فى نماذج لا مبرخت ، والروابط الصارمة التى افترض قيامها بين هذه النماذج . وساعد تحفظ بوركار واعتداله بالنسبة لجميع التأملات على قيامه بإنجاز أعظم ما قام به فى مجال البحث التاريخى . وقد نبذ فى خطاب كتب عندما كان فى الرابعة والعشرين من عمره إلى « كارل فرسنوس » Karl Fresenius كل ميل إلى الفكر التأملى المجرد ، وأضاف : « إننى أستعيبض عن ذلك بالملاحظة الحسية المباشرة ، التى تنتج أكثر فأكثر نحو ما هو جوهرى ، كما أنها ترداد كل يوم حدة . . . وأنت لا تستطيع أن تتخيل كيف اكتسبت الأعمال الفنية ، وأثار كل العصور عن طريق أبحاث عن الوقائع التاريخية ، التى قد تكون ذات جانب واحد ، معنى ، باعتبارها شواهد

شهدت المراحل الماضية لتقدم العقل . . . إن الغاية النهائية لتاريخ الإنسان ،
هى تقدم العقل نحو الحرية . . . هذا هو اعتقادى الذى يوجهنى ، ولذا فلن
تخدعنى دراستى أبداً أو تخذلنى . بل ينبغى أن تظل شيطانى الطيب
طوال حياتى (٢٨) ،

وفقا لهذا الإدراك ، رأى بوركر أن العراك حول التاريخ كعلم ،
والمشاحنات حول المنهج بصفة عامة ، التى اتصفت بها حياة لامبرخت
بأكملها ، كما اتصفت بها أبحاثه العلمية ضئيلة القيمة ، فلم ير داعيا لها ، وقال :
« أن التاريخ كان عنده شعرا فى أعلى مداه وأنه سيظل دائما هكذا ، وأضاف
مفسرا : « يجب أن يفهم تماما . . . أننى لا أنظر إلى التاريخ كشئ . وهى
رومانتيكى ، لا يودى إلى غاية ، بل أراه تغيرات وتقلبات تدعو إلى
الدهشة . . . وكشفاً جديدا ، دائم الجدة للروح . . . وبواسطة التاريخ
أنف على هذه الحافة من العالم ، وأمد ذراعى نحو المنبع الاصلى لكل
الاشياء . . . وهكذا يبدو التاريخ لى كشم يمكن أن يحاط به بواسطة
الحدس . . . (٢٩) ولم يكن لامبرخت يميل إلى الوقوف هكذا ساكنا
عند حافة الاشياء ، فهو كذلك قد شمر بيمين نحو الفنون الرفيعة ، ولجأ
إليها مرة بعد أخرى لجوءاً فعلياً . عندما أراد العون لتصحيح نظريته ،
حتى بدت له هذه الفنون فى النهاية أكثر أهمية وإقناعاً من الوقائع الصرفة
والوثائق المكتوبة (٣٠) . ولذا فقد أكد بالمثل أنه ما دامت الكتابة
التاريخية معنية بإنشاء ماتم حدسه كشئ فردى ، وعرضه ، فهى لن تحقق
أى نجاح إذا اعتمدت على التصورات العلمية وحدها . فيجب الاستعانة
بالفن ، لأن الفن وحده يستطيع أن ينجح فى أن يهب الحياة لما بدا مادياً
للخيال ، ولكنه لا يستطيع أن ينجح بالنسبة للتصورات القائمة على
المنطق (٣١) . ولكن كل هذا قد بدا للامبرخت كبداية للتاريخ فقط

ولم يبد له كفاية . لأن غاية التاريخ واكتماله العلمى بعد الانتهاء من استيعاب التفاصيل ، وجمعها استقرائيا ومقارنتها بعضها ببعض ، يجب أن يكون وضع تصور عام يتضمن كل شيء . وقد ظن لامبرخت أنه قد اكتشف بنفسه في « تصور الحضارة » مثل هذه التصورات العليا ، التي تطوى تحتها كل الظواهر النفسية ، والتي تنطبق على تقدم المجتمعات الإنسانية . أى على كل الأحداث التاريخية بصفه عامة . وقد أَرْضَى هذا التصور لأول مرة المطلب الخاص بالتصنيف العلمى الحقيقى ، وكذلك النفاذ التاملى فى عالم الوقائع التاريخية . فتاريخ الحضارة هو أول منهج علمى ، يأتى بعد عمله بفحص الوقائع المفردة وبمجموعات الوقائع فحْصاً نقدياً (٣٢) . وقد أثبت هذا الاندفاع نحو تصنيف الظواهر أنه أكثر قوة عند لامبرخت من النظرة المباشرة للأشياء . وفى بعض الأوقات كان يهدد بجمع هذه النظرة قمعاً كلياً . فقد أدى إلى تركيز كبير للمادة ، فتضاءلت بسبب هذا التركيز إلى عدد قليل من الأمور الموجهة . وبما يذكر عن اتجاهه أنه قد ذكر فى محاضرة بنويورك ، استغرقت ساعة واحدة بياناً عن تاريخ الشعب الألماني من سنة ٥٠٠ ق . م إلى الآن ، وقد تجرأ على القيام بذلك لأن التاريخ قد أصبح تدريجياً عنده مجرد « تاريخ نفسى » ، ولأنه قد اقتنع أن التاريخ يجب أن يتبع الاتجاه البسيط الموحد ، الذى يبدو فى سيكلوجية الفرد فى التقدم من الطفولة إلى الشباب وإلى الرجولة ، ومن ثم إلى الشيخوخة (٣٣) . وقال فى هذا الشأن : « إن نظام الأشياء الذى أصبحنا نعرفه يماثل النظام الميسكانيسكى النفسى لنفسية الفرد ، لأن قوانين علم النفس الاجتماعى قد أصبحت تعرف الآن فقط كحالات تنطبق عليها القوانين ، التي تم الاهتداء إليها فى نفسية الفرد » (٣٤) .

هنا كذلك من المؤكد أنه أسرف فى تقدير مدى تحمل العوامل العلمية التي اعتمد عليها . فهاهى البراهين التجريبية التي قدمها علم الإحياء أو علم

النفس لإثبات اتباع الفرد بمجموعات المراحل التي اعتبرها لامبرخت ضرورية وحاسمة للإنسان ، وحتى إذا سلمنا بوجود تماثل بين علم تطور الكائنات الفردية ، ontogeny و علم تطور المجتمعات ، phylogeny فإن علم تطور الكائنات الفردية ، لن يستطيع تزويدنا بما هو مطلوب منه هنا . فقاغة التقدم التي تتحقق في حلقات متصلة محددة العدد من العصور الحضارية ، والتي تشابه العقل الفردي ، الذي يستكمل تطوره بالانتقال خلال مراحل العمر (٣٥) المختلفة ، يصح اعتبارها استدلالاً عن طريق التشابه ، ولكن من المؤكد أنه لا يصح اعتبارها استدلالاً استقرائياً .

ومعروف تماماً أن هناك أمثلة مشابهة من هذا النوع ، قد ظهرت مرة بعد أخرى في مناقشات فلسفه التاريخ ، ولكنها غير محددة ، كما أنها تركت مجالاً كبيراً لعدة إمكانيات مختلفة حتى أنه لا يمكن استخدامها في تدعيم أية قاعدة بسيطة غير مبهمه مثل قاعدة لامبرخت . فالقول بأنه يمكن إرجاع عصور الحضارة ، في تعاقبها وسماتها إلى فعل القوانين النفسية التي نجح علم النفس في تمييزها (٣٦) ، هو مسلبة المنهج ، قد اعتمد عليها بحثه للتاريخ بأكمله . ولكن البون شاسع بين تقديم مثل هذه المسلبة ، وتطبيقها . وقد أظهر تقدم علم النفس الذي أعقب ذلك بطريقة قاطعة كم كانت ضالة مكانة علم النفس في النصف الأخير للقرن التاسع عشر ، الذي اعتمد عليه في وضع مثل هذا القانون البسيط لمسلك الوجود التاريخي .

وحتى د فونت ، فإنه لم يجرؤ على القيام بأى شيء من هذا القبيل في الانتقال من علم نفس الفرد إلى علم نفس الشعب ، ولو كان المراد فقط هو الاسترشاد بعلم النفس ، فإن هذا يقتضى لو كان علم النفس يعتمد على دعامة منهجية أخرى . ولكن لامبرخت رفض أية محاولات من هذا القبيل ، مثل تلك التي قام بها دلتاي ، في كتابه ، أفكار عن علم النفس الوصفي

والتحليلي • Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie لأنه رأى أن « إينجهاوس » (٢٧) Ebbinghaus ، قد أثبت خطأ مثل هذه المحاولات بواسطة تقدمه السلبي لها . وظن لامبرخت أنه باعتماده على علم النفس التجريبي ، كما كان معروفا آنذ ، قد تمكن من الوقوف أرض صلبة ، وأكد صراحة أن هذا العلم هو القاعدة السوية لعلم التاريخ (٢٨) .

وإذا تأملنا ممارسته باعتباره عالماً ، ولم تنظر إلى أبحاثه النظرية ، فإننا سنكتشف أن لامبرخت قد تمسك تمسكاً واهياً بما أباحه له العلم ، لأن نتائج علم النفس التي استعان بها كانت من نوع غامض ، ولم يكن بقدرتها قط أن تكفي لتبرير مثل هذه الأحكام المشخصة والتفصيلية ، كالتى اشتملت عليها نظريته . فقد استخدم في بعض الأحيان « قوانين » عامة مثل قوانين التداعى التجريبية عن طريق التماثل ، واستنتج منها نتائج بعيدة المدى عن اتجاهات علم النفس الاجتماعى (٢٩) . في مثل هذه الأمثلة قد ترك « للحدس » التاريخى على الدوام القيام بالتخطيط النفسى . وربما استطاع علم النفس أن يزوده بالإطار ، ولكن لامبرخت قد أخطأ في ظنه أن علم النفس يستطيع أن يرسم له كذلك صورة التقدم التاريخى ، أو حتى أن يحدد له معالمه الرئيسية .

٧- تأثير تاريخ الدبريد على مثل المعرفة التاريخية :

مشرادوس ، رينان ، فيستل دي كولانج

أشار لامبرخت مرة إلى أن نقطة النزاع الحقيقية بين أنصار كل من الكتابات التاريخية السياسية البحتة ، وتاريخ الحضارة قد اختفت تدريجياً عن الأبصار . فليس مستطاعاً أن يخصص للتاريخ مضمون محدد ، وأن يقتصر التاريخ على هذا المضمون وحده . ويقول لامبرخت : « إن العلم يتميز من ناحية ثانوية فقط بمدى امتداد الحقل الذي يعمل فيه ، وهو أن يستطيع الاعتماد إلا في أندر الحالات على الفكرة الخاصة بالطريقة التي اتبعها في توسيع مجاله ، مهما كانت عميقة ، لتحقيق تقدم يساعده على غزو مجالات جديدة . فإن هذا التقدم يتحقق فقط عندما تقدم مناهج البحث (١) ،

بهذا الكلام أمكن تثبيت حدود التاريخ من النواحي الإستمولوجية ، وكان من المستطاع أن يساعد ذلك على إعادة المناقشة حول هذا النزاع إلى مجراها الطبيعي ، وعلى منعاً من أن تضل بعيداً ، ولكن من ناحية أخرى قد أظهر تقدم العلم في كل خطوة أنه بالرغم من تمايز مسألتى المضمون والمنهج من الناحية المنطقية فإنه لا يمكن أن يعتمد انفصالهما التام أو ضرورته على هذا الاختلاف الخاص بما يجرى في البحث العلمي ذاته . ففي البحث العلمي يتبادل العاملان (المضمون والمنهج) التأثير والتخصيب . فكل امتداد في نطاق العلم يؤثر على تصور منهجه ، كما أن كل خطوة تتخذ خارج حدود العلم الأولى ، تدفعه إلى تأمل أعمق في المناهج التي يتبعها في المعرفة وفرديتها . من ثم فهناك صلة مستمرة بين مسألتى مضمون التاريخ وصورته . وقد سبق لنا أن أوضحنا هذه الحقيقة في أمثلة مماثلة متعددة . فعند ما أكد « مومسن » أنه يمكن فهم تكوين الدولة بالرجوع إلى حكومتها وقوانينها ، أنهى بذلك من تسلط المنهج القلولوجي الخالص الذي كان من جانب واحد . كما أدى

هذا إلى رفع الصلة بين أصول اللغة وفتحها من ناحية وبين القانون وعلم السياسة من ناحية أخرى إلى مبدأ من مبادئ المعرفة التاريخية (٧) . وعند بوركار كذلك كان الفصل بين كل من الدين والدولة والحضارة باعتبارها السلطات الثلاث الرئيسية ، التي تم عن طريقها تطور جميع الأفعال التاريخية (٨) من أكثر الأمور أهمية ، وكان على بوركار أن يضع مسلمات ، وأن يقدم منها خاصاً لكل سلطة من هذه السلطات ، أى وسيلة مستقلة للمعرفة التاريخية الخاصة بها . وعندما قام بذلك ، كان يستغرق بين الفينة والفينة في تاريخ الدين . وبرغم أنه في مؤلفه الأول الخاص بعصر قسطنطين الأكبر ، قد استعان بالمسيحية باعتبارها مثلاً هاماً وكلاسيكياً لبيان أوجه التغير التي يجب أن تمر بها أية عقيدة دينية من بدء انطلاقتها من مرحلة الاعتقاد الباطني الخالص ، حتى تحول إلى دولة ودين عالمي ، إلا أنه لم يستمر في اتباع هذا الطريق بعد ذلك ، لأن الفن كان أكثر أهمية وحسباً من الدين بالنسبة لطريقته في النظر إلى الحضارة . وقد صرح بجلاء في خطاب له سنة ١٨٤٢ أن التاريخ كان عنده مجموعة من الإنشاءات الجميلة التصويرية وقد قيل بحق أن بوركار كان دائماً «المؤرخ الاستائقي» فقد رجع في النهاية سواء في عمله مؤرخاً أو باحثاً إلى تاريخ الفن باعتباره مجاله المحب ، فقد كان للصورة عنده دوماً الغلبة على العاطفة التراجيدية ، كما أن الجميل كان مفضلاً عنده على الخيف ، والإنسان على المتشائم (٩) .

ولكن ماهي الصورة التي يجب أن يتخذها المثل الخاص بالمعرفة والمنهج التاريخي للضرورة في حالة ظهور كل من تاريخ الدين وتاريخ الفن على مسرح المعرفة ومطالبتهما بمطالب متكافئة ، وسعى كل منهما بطريقة ما إلى التسلط ؟ من الواضح من ناحية منهجية محضة أن هناك مشكلة عميقة تكن هنا . فالدين بطبيعته لا يستطيع الاستغناء عن عالم « الصورة المتخيلة » والحدس والخيال ، فهو يستمد قوته منها ، وقد يتلاشى لو توقف عن التغذى منها ، وفيه ومن .

تأحية أخرى فإن الصورة المتخيلة لن تعامل ، وكأنها مجرد صورة ، أى كرواية
تعسفية لعبت الخيال . فالصورة المتخيلة معنى ، ففى لا تمثل فى هذا الحقيقة
ووحدها ، ولكنها هى الحقيقة ذاتها .

وقد دارت كل فلسفة للدين على الدوام حول هذا النزاع ، وحاولت
جسده بطريقة أو بأخرى . ولكن النزاع يبدو فى صورة أخرى بمجرد
نقله من فلسفة الدين إلى تاريخ الدين . وقد حدث ذلك أول مرة فى القرن
التاسع عشر ، وجاءت معه النزعة التاريخية ، الخاصة بهذا القرن فى صورتها
الخاصة والمميزة . وقد قلنا من قبل أن اتباع العادة الخاصة بإنكار تمتع القرن
الثامن عشر بأى شعور بالتاريخى مضلل ويعوزه الدقة . فالحقيقة أن هذا
العصر كان يتمتع فعلا بمثل هذه المشاعر ولكنه لم يستطع تأكيدها فى
مؤلفات عظيمة وخالدة (٥) ، وأنه لم تتحقق سوى فائدة ضئيلة للدين
ومعرفته من اتباع هذا رأى . حقيقة أن زملر Semler سنة ١٧٧١ قد
وضع مبادئ النقد التاريخى للتوراة فى القرن الثامن عشر بنفسه فى كتابه
« محاولة فى البحث الحر » ، *Abhandlung von der freien Untersuchung* .
وأن « لسنج » Lessing ، قد فهم تقدم المذاهب المختلفة للإيمان كذاهب تقدمية
ومقدسة ، لتربية العنصر الإنسانى ، ، غير أنه لم تتم تنمية كاملة لأى رأى
من هذه الآراء فى هذا العصر . والذى حال دون ذلك هو الحقيقة الخاصة
بأنه حتى بعد أن تيسر معرفة السمة التاريخية للدين ذاتها ، فقد ظلت إحدى
الصفات الرئيسية للدين غامضة كما كانت . وفهم أصل هذه الصفة غير مستطاع
دون إدراك للطبيعة الحقة للوعى الأسطورى ، وعندما واجهت هذه المشكلة
عصر الاستنارة عجز عن فهمها ، فقد ألنى نفسه وجماً لوجه أمام معضلة لم
يستطع اعتياداً على السبل التى كانت فى حوزته حتى فهمها ، هذا مع عدم
ذكر شىء عن تعذر اعتداء هذا العصر إلى أى حل لها .

مفكر واحد فقط من القرن الثامن عشر لم ينضع لهذا التصور. ومن المستطاع تسمية «جيامباتستا فيكو» المكتشف الحقيق للأسطورة، فقد غاص في عالمها ذى الألوان والأشكال المتعددة، وعرف عن طريق دراسته أن لهذا العالم بناء الخاص به، وأن له نظامه الزمنى ولقته، وقام بالمحاولات الأولى لحل رموز هذه اللغة، واكتسب بذلك منهجاً لتفسير «الصور المقدسة»، وهيروغليفيات الأسطورة. وتبع «هردر» فيكو، ومع ذلك فلم يكن هذان الاثنان على يينة كاملة بالسمة المتمايزة للأسطورة، فقد عرفا الفارق بين الأسطورى والعقلى، كما أدركاه بوضوح. ولكنهما كانا غير مهيين لاكتشاف الاختلاف بين ما هو «أسطورى»، من ناحية متمايزة، وطبيعته المستقلة تماماً، وما هو «شاعرى»، من ناحية شاعريته. وفى هذا المقام كانت الحدود التى استطاعا إدراكها معرضة للبحر، فقد نظر حينئذ إلى الأسطورة نظرة استباقية، كما أنها فمرت كذلك.

وتبين الكتابات الأولى لهردر إلى أى مدى تستطيع التفسيرات أن تتجه، وكما أثبتت نجاحها. فقد تملك هردر الشعور بأنه كان يقف فى هذا العالم على أرض جديدة، وكان على وعى تام بأهمية وجهة نظره، كما كان على دراية بمحدودها. وقد زها بأنه تمكن من قراءة التوراة، كما لم يستطع أحد من قبل، واعتقد أن التوراة بعد هذه القراءة، قد أصبحت «كتاباً مقدساً»، كشف النقاب عنه بعد قرون طويلة من الغموض (٦). ولكنه شعر بالشك تضمن هذا التفسير مشكلات، كان على المستقبل أن يواجهها. وكتب إلى هامان Hamann يقول: «وبهذا ستبدأ المتاعب، حتى يأتى اليوم الذى يكتشف فيه كل شئ. بالحقيقة والفعل Through facta and acta وإلى لسعيد لآتى قد مهدت، وجاهرت برأى، وساهمت من أجل تحقيق ذلك (٧)». ولم يكن وعى هردر التاريخى، الذى كان باستطاعته استبصار

المستقبل كالماضى خداعا في هذه المسألة . فقد نمت جميع البنور التي بذرها ، وأثمرت في الرومانتيكية : . وأعتقد أن وقت الحصاد قد أتى .

واتبع « شلنج » ، « هرر » ، وكان مقتنعا بأنه من المستطاع تحقيق فلسفة حقيقية للأساطير شريطة اعتمادها على نظرية « هرر » . ولم تترك فلسفته الأسطورة تحت رحمة العقل الصرف ، وملكته النقادة ، بل دافعت عن حق الأسطورة في الاعتماد على هذا العنصر الخيالي الذي تحيا فيه وتنطلق وتستمد وجودها . غير أن « فلسفة شلنج » لم تر في الأسطورة مجرد عبث للأوهام الإستائيقية . بل جعلت لها حقيقة قائمة بذاتها *Sui generis* ، فقد اعتقد أن الأسطورة تخفي في طياتها نوعا معينا من المنطق ، الذي لا يمكن إرجاعه إلى منطق آخر . وإذا نظر إلى الأسطورة من ناحية المضمون فإنها لا تبدو أكثر من خرافة أو أقصوصة . أي كشيء مقابل تماما للفلسفة التي لا ينبغي عليها أن تعرف أي شيء سوى الحقيقة . ومع هذا فإن صورة الأسطورة شيء آخر تماما ، إنها ليست شيئا محددًا ، بل هي شيء متطور ومتنوع — وليس تنوعها مجرد مصادفة ، لأنه يعبر عن قانون باطني للأسطورة ذاتها .

ويقول « شلنج » في هذا : « هناك موضوعات يجب على الفلسفة أن تعتبرها غير متصلة بها بالمرة ، ومن بين هذه الموضوعات كل ما ليس له واقعية ضرورية ، أي الأشياء التي تتبع الظن التعنتي للإنسان . ومع هذا نشأت هذه العملية الأسطورية عند الإنسان مستقلة عن رغباته وأفعاله . . فالأساطير ثمرة طبيعية وضرورية . . إنها كل حقيقي ، شيء محدد ، قادر على البقاء داخل حدود معينة ، إنها عالم في ذاته . . وفي النهاية فإن ما يتعارض مع الفلسفة هو الأشياء الساكنة الميتة وحدها ، ولكن الأساطير ، هي من الناحية الجوهرية شيء فعال ، وهي حركة ذاتية تتبع قانونا

كامناً فيها . والحق أن أعلى وعى إنسانى هو الذى يسبب الإثارة فى الأسطورة التى تثبت واقعيتها وحقيقتها وضرورتها من خلال المتناقضات التى تتضمنها فى ذاتها ، وتحاول التغلب عليها رغم ذلك ، (٨)

بهذا تم وضع مبدأ رئيسى جديد لفهم الأساطير . فكلول مرة يتضمن نسق فلسفى القول بوجوب فهم الأسطورة وفقاً للغتها ، أولاً يعتمد فى هذا الشأن على أية لغة أخرى . فالأسطورة ليست من المسائل التى لا يعمل لها حساب بل إن لها معناها الحقيقى ، وينبى عدم الاكتفاء بالتأمل عند تفسير معناها ، بل يجب أن يحل التفسير الـ *tautegoricol* (أى تفسير الأسطورة وفقاً لما تقوله تماماً) محل التفسير الرمضى .

بهذا الكلام عبر « شلنج » عن الفكرة بقوله بوجوب التوقف عن رؤية الأسطورة ككتشرة خارجية تخفى نوعاً آخر من الحقيقة سواء نظر إليها « كتفسير لظاهرة طبيعية محددة ، أو كحقيقة أخلاقية » . كما ينبى كذلك ألا تحول الأسطورة إلى فن ، وأن يحاول فهمها « كوهم استائيق » ، فالأسطورة ليست قصة ، لأن الذين يؤلفون القصص أفراد يتكون العنانة لأوهام الخيال الحر ، أما الأسطورة ، فليس لديها مثل هذه الحرية ، أو بمعنى أصح أنه ليس مباحاً لها ذلك . فإن كل شىء تحتويه عبارة عن ضرورة فرضت علينا ، ليس من الخارج ، أى من وجود الأشياء ، بل من الباطن أى من طبيعة الوعى . هذا الوعى هو الذات الفاعلة ، الحقيقية فى الأسطورة . ويقول شلنج فى هذا :

« إن الأشياء التى يتعامل معها الإنسان فى العمليات الأسطورية ، ليست فى الواقع أشياء ، بل قوى تنبعث فى الوعى ذاته ... ولا تهتم الأساطير (م ٨ — فى المعرفة التاريخية)

جاء الموضوعات الطبيعية ، بل بالقوى الخلافة الخالصة... التى يعتبر الوعى ذاته هو دليلها الأصلى . .

وجوهر فلسفة الأساطير لشلنج هو إحلال الوعى الإنسانى ذاته مكان المختزعين والشجره ، أو أى أفراد آخرين ، والنظر إلى الأسطورة كشىء ضرورى وموضوعى قابل للانتشار . والشىء الوحيد الذى له قيمة جوهرية ليس العرض الذى قدم فى محاضرات شلنج ، بل الحقيقة الخاصة بأن شلنج قد بين ما يجب اتباعه فى هذا الشأن .

سوف لا نتابع كلامنا بمعرفة كيف أفاد هذا الرأى الأبحاث المنهجية فى الأسطورة (٩) ، فالذى يهمنا الآن هو رد الفعل اللاحق الذى أحدثه هذا التفسير الجديد على التفكير التاريخى . فقد بدا جلياً على الفور ، أن هذا التفسير قد ساعد على إزالة عائق لابد أنه بدا بمعنى ما غير قابل للتخطى طوال القرن الثامن عشر . فادمننا ننظر إلى الأسطورة على أنها مجرد نادرة أو خرافة ، فإن أحداً لم ير فى انتشارها ، أو فى التقاليد الأسطورية ، أكثر من غموض من الوهم الشائع . وقد يحاول الدفاع عنها لأسباب أخلاقية ودينية بحجة أن غايتها تخدم الدين ، ولكن كل هذا لم يؤثر فى خصائصها ، فقد كانت الصلة بين الرواية الأسطورية والرواية التاريخية شبيهة بالصلة بين الخطأ والحقيقة . ولم تزد الابتذال فى استخلاص استنتاجات فى هذا السبيل ، فإدام النجاح قد استحال لتطهير الدين من كل العناصر الأسطورية ، ورده إلى دين عقلى . أو أخلاقى خالص ، فلا بد أن تصبح العناصر الأسطورية مجرد تدليس منظم أو أنها صنع القس واللاهوتيين الذين كان لهم مصلحة خاصة فى إبقاء هذا التدليس ، وزاد فى ترجيح قيمة هذا الرأى . ما بدا له من آثار فى تبسيط المشكلة المتعلقة بالنواحى المنهجية الخالصة بتبسيط غير عادى . فقد أصبح حثيئاً آتخذ اتباع النظرة « البرجمانية » العادية ، وتفسير جميع الأحداث

التاريخية في التاريخ الدينى وفقا لها . وبفضل هذه النظرة أصبح تاريخ الدين نسيجاً من الوسائل والغايات والخطط الإنسانية والآثار المترتبة عليها ، ولم يعد هناك حاجة في أية ناحية لترك المراعاة المعهودة للأحداث الواعية ، ولإرادة الأفراد وبناتهم .

ووضعت الرمانتيكية وفلسفة شلنج معاً نهاية لهذه النظرة ، فقد عكست الصلة بين العلة والمعلول ، وبينت أن الإنسان ليس الخالق الواعى للأسطورة ، بل أنها هى التى قامت بخلقه . ويؤكد شلنج ، أنه إذا نظر للأمر بعناية فإن اعتبار الإنسان الفردى المؤلف الوحيد للأساطير هو افتراض غريب ، وأنه لن يؤدى إلى غير الاستغراب للحماقة التى أدت إلى مثل هذا القول . وكأن الأمور لا يمكن أن تكون بغير هذه الصورة ، (١٠) .

فهل بحث هذا السيل العميق المتدفق الحى للحكم المقدسة ، والتقصص التى غمرت عالم ما قبل التاريخ ، وكأنها آتية من نبع لا ينضب ، من منبع عقيم عرضى زائل - كتداعى أفكار فرد أو قلة من الأفراد ؟ . هل يمكن قصة دامت ألف سنة عن تجوال الشعوب القديمة أن تكون قد قامت من مجرد التفكير التأملى المجرد فى تصورات الطبيعة ، وتشخيصات قد تم حلبيها فى الفهم العقيم ، أى من خيالات لأطفال لا تستحق لحظة من الانتباه الجدى ، ويمكن أن تقارن فى أفضل حالاتها بلهو الأطفال ؟ هل يمكن القوى الفاتكة والجبارة الهائلة للاعتقاد فى الأشياء المقدسة أن تكون قد بعثت من مثل هذه البداية الواهية والمصطنعة فى نفس الوقت ؟ (١١) ،

فما الذى جعل لهذا الفن ، الخاص بالقلة مثل هذا التأثير على طبيعة الكل ؟ لا يمكن أن يحصل أى فرد مفرد ، أو أى جماعة على مثل هذا التأثير ، إلا إذا كانوا على اتصال أذى حى بجنورها . وقد خضع الوعى نفسه قبل أن يكون الفكر التأملى ممكناً لهذه الحياة الأسطورية ، فقد

تمثلت له هذه الأساطير في صورة قدر أو مصير ليس للإنسان أى حول ولا قوة تجاهه . وقد نشأت الأساطير لغاية ضرورية أصلها قد دفن في باطن التاريخ وضاع ، وقد يستطيع الوعي أن يعارضها بين حين وآخر ولكنه لا يستطيع إيقافها نهائياً ، أو منعها منعاً باتاً (١٧) .

في هذه المسألة يجب على أولئك المشتغلين بالدراسة النقدية للتاريخ أن يقبلوا ما قرره الرومانتيكية ، فإن الرجوع إلى التاريخ البراجماتي البحث الذين لتفسير نشأة هذه الأساطير اعتماداً على الأفعال الواعية ، وبعد فهم لغايات الأفراد مسألة غير مقبولة . كما أنهم كذلك لا يستطيعون السماح ببقاء المشكلات كما تركها شلنج . فقد أثبتت القوى الجديدة للتفكير التاريخي ، التي اكتشفها الرومانتيكية ، ورفعتها إلى مكانة عالية ، أنها أقوى مما توقع أولئك الذين مهدوا لها الطريق . فإن الرأي القائل أن أصل الأسطورة والدين قد ضاعا وراء التاريخ ، قد نظر إليه كعقبة لا يحتملها المنهج التاريخي . فلن تكون لهذا المنهج أية قيمة إذا تعذر عليه أن يمتد من ناحية المبدأ بحيث يشمل الأمور الإنسانية كلها . فليس هناك من بين الأمور الإنسانية ما يحمل الطابع الإنساني المميز بوضوح لا يمكن الخطأ فيه مثل تقدم الأفكار الدينية ، والآنزلاق إلى الترانسنتليو واللجوء إلى ما هو فوق الطبيعة والاستعانة بالقدر غير المفهوم ، والذي لا يمكن النفاذ إليه — ذلك كله كان يبدو من ذلك الوقت فصاعداً بمثابة هروب من مواجهة المشكل .

ومن ناحية العلم ليس هناك مكان أو إمكان لمثل هذا التهرب . فعلى العلم أن يطبق مبدأه الخاص بالعلية على عالم الظواهر بأسره ، إذا أريد لهذا المبدأ أن يثبت قوته وقيمته ، وإذا أريد له ألا ينهار ويصبح عديم الجدوى في المستقبل . فالمعرفة التاريخية مثل المعرفة الطبيعية ممكنة فقط شريطة

افتراض الحتمية العالمية ، وكما أنه لا توجد في قوى الطبيعة قوة غير خاضعة لهذه الحتمية ، فكذلك ليس هناك مجالات في الفعل التاريخي خارج نطاقها . ولذا يجب التسليم بأن الوعي ليس حراً عند قيامه بإنشاء عالمي الدين والأسطورة ، بل يخضع لضرورة . والمسألة الوحيدة هي كيف نستطيع أن نفهم فهماً كلياً طبيعة هذه العملية الضرورية وقوانينها . ومن المؤكد أننا لن نستطيع أن نحقق ذلك ما دمنا نعطي أى صدارة للتأمل . فيجب أن نحل التجريبية الصرفة محل التأمل . وتعتمد هذه التجريبية على عامل مزدوج ، ومن ثم يجب أن تتجه اتجاهين . فن المستطاع توقع نتائج مرضية من الناحية العلمية فقط ، إذا تم الربط بين التحليل التاريخي والتحليل النفسى ، وأصبح التأثير بينهما متبادلاً . وقد استطاعت الرومانتيكية بفكرتها عن اللاشعور أن تكشف إلى حد ما عن أعماق جديدة لعلم النفس ، ولكنها لم تستطع المخاطرة بسبر غور هذه الأعماق في التفكير التاريخي ، لغلبة الاعتقاد بأن الكشف عنها غير ميسور . ولكن الواجب على التفكير العلمى الحديث أن يساعدنا على التحرر من هذا الخوف ، ومن هذا الوهم ، وأن يبين لنا أنه لا وجود لأى شيء محير حتى في هذا المجال ، وأنه لا حاجة لنا إلى التوقف عند أية مسألة ، بل يجب أن نتابع "بحسنا العلمى بتصميم وعزم إلى النهاية non plus ultra .

واعتماداً على هذا الاعتقاد ، ووفقاً لهذا المزاج الفكرى ، ظهرت أول مؤلفات كبيرة في التاريخ التقدى للدين . ولم يضع أساس هذه المؤلفات شخص واحد ، بل قام بوضعها جيل كامل من الباحثين الذين عملوا سوياً . وظهرت خلاقات عديدة ، كانت لا بد منها ، فيما يتعلق بالتفاصيل ، ولكن الأثر السائد بصفة عامة كان هو الاتفاق من ناحية المبدأ ، أى الاتفاق حول النواحي المطلوبة للبحث عنها . وفي كل ناحية استمر واضحاً التأثير القوي المحتوم الذى ظلت تحدته كل من

الرومانتيكية وفلسفة هيغل للتاريخ ، حتى على طريقة عرض المشكلة ، ولم يحدث في أى مجال أى توقف هام عن اتباع هذه النظرة إلى العالم ، والذي تغير فقط هو لغة التعبير ، أما المضمون الفكرى للفكر ذاته فقد ظل دون تغير . وكانت القوى الرابطة القوية التى ظل المذهب الهيجلى يحدثها واضحة فى جميع المجالات . وقد أوضح ذلك بصفة خاصة تراجع الخلافات القومية إلى الوراء أمام هذه الفكرة الهيجلية ، التى لم يقتصر أثرها المستمر وذبوعها فى هذا الوقت على ألمانيا وحدها ، بل إنه استمر حتى بدأ يعم فرنسا . ونحن نعرف من قصة شباب هيغل كيف صمم مشروعا لتأليف كتاب عن حياة عيسى . ومن شتى التواحي يعتبر هذا المشروع المصدر الذى احتوى كل تعاليمه التالية (١٣) . ولم يعرف دافيد فريدرش شتراوس David Friedrich Strauss أو «رينان» Renan بهذا المؤلف الأول لأنه لم ينشر إلا بعد ذلك بوقت طويل فى الآثار الأدبية الكاملة لهيجل (١٤) . ولكن كان تياراً فكرياً خفياً قد جذب كلا من هذين الكاتبين نحو هذه الفكرة الرئيسية . فبدأ «شتراوس» العمل فى مؤلفه «حياة عيسى» فى الثلاثينيات بعد وفاة هيغل مباشرة . وبعد ذلك بفترة قصيرة تم جزآن من هذا الكتاب (١٥) فى خريف ١٨٣٥ ، وظهر مؤلف رينان بعد فترة . ومن المسلم به أنه قد تصور فكرة كتابه تصوراً مستقلاً عن تصور شتراوس ، فإن فكرته ترجع إلى شبابه المبكر (١٦) . وكان قد صمم فى شبابه أثناء كفاحه الفكرى الأول مشروعا لكتاب «محاولة سيكولوجية عن المسيح عيسى» Essai psychologique sur Jesus Christ ويحتوى هذا الكتاب فى طياته على فكرة كتابه الذى نشر بعد ذلك . وقد كتب فيما بعد : «من ذلك الوقت إلى الآن ظلت حياة عيسى مكتوبة فى باطن ذهنى» (١٧) .

كولكن عندما شرع كل من شتراوس ورينان في تناول هذه المشكلة ، وجدا نفسيهما في موقف مخالف تماماً لموقف هيجل . فلم تكن فكرتهما مماثلة لفكرة هيجل على الإطلاق ، كما أن الفكرة المعاصرة للعلم ، لا تماثل فكرة هيجل كذلك . وفيما يتعلق برينان فليس من شك في أن الذي حرره من العقيدة الدوجماتية للكنيسة كان هو فلسفة العقل وتاريخه ، وليس العلم الطبيعي . أما المؤلفون الذين شعر بفضلم شعوراً عميقاً في شبابه فهم مؤلفو العصر الكلاسيكي في ألمانيا ، وقادة الفكر في الفلسفة الألمانية المثالية . وقد تأثر تأثراً عميقاً خلال سنواته الأخيرة في دير « سانت سايبس » . Saint Sulpice هيردروكانط وفيخته (١٨) . ولكن بعد أن اتخذ الخطوة الحاسمة ، أي بعد إقدامه على تأليف هذا الكتاب ، كان لابد له من النظر حوله باحثاً عن عون آخر لتدعيم وجهة نظره الجديدة ، والدفاع عنها . وفي هذا الوقت بدأ الشعور بتأثير الوضعية الفرنسية ومثلها العلمي . وترتب على ذلك أن أصبح « كونت » ، وليس « هيجل » هو الذي يوجه أفكاره . وفي مؤلفه المبكر « مستقبل العلم » L'Avenir de la science تنضح هذه النقطة التحويلية في تطوره ، ففيه ذكر أن العلم هو الذي سيحقق كل ما وعد به الدين بغير جدوى . ولكنه لم يعد يعتقد أن الخلاص قد يأتي عن طريق العقل ومن الفيلولوجي والنقد والتاريخ بمفردها ، فقد بدأ يعرف للبره الأولى عن طريق صداقته « لمارسلان » برتو Berthelot المناهج الفعالة في كل من العلوم التجريبية والحقة (١٩) . وترتب على ذلك أن أصبح تصور هذه العلوم الخاص « بالقانون » أقوى دعامة في عمله النقدي . وكان هذا التصور وحده كافياً لهدم أي اعتقاد في الأشياء الخارقة للعادة مرة واحدة وإلى الأبد .

من هذه النقطة بدأ كذلك « شتراوس » نقده . وقد رأى أنه إذا اعتمدت المحافظة على الإيمان على المسائل الخارقة للعادة وحدها ، فإن هذه

سيؤدي إلى فقد الإيمان بغير رجعة . فلا مكان لهذه المسائل الخارقة للعادة في العالم الحديث . ولكن إذا كان هذا صحيحاً ، وتوفرت لدينا الأمانة الكافية ، التي لا تجعلنا نتحاشى نقطة الخلاف ، فكيف نستطيع فهم حقيقة الإيمان نفسها حتى ولو كحقيقة تاريخية ؟ . هل هناك مدخل للباحث التاريخي في عالم الدين لن تقدر على رفضه العلوم الطبيعية التي أصبحت فاضحة الآن ؟ يضاف إلى ذلك : من الذي سيساعد على تحقيق النفاذ في الدين بطريقة أكثر عمقاً مما سبق ؟ .

واعتقد شتراوس كذلك مثل رينان بأن تحليل الأسطورة سيساعد على الاهتمام إلى إجابة لهذه المسألة . وما يستحق الملاحظة هنا أن ندرك كيف اتبع شتراوس شلنج في هذا الرأي ، وذلك حتى يتسنى له اتباع طريق آخر يختلف بعد ذلك . وقد أثر «شلنج» في «شتراوس» ، تأثيراً قوياً حتى في سنوات دراسته الأولى ، وكان له دور فعال في الجيلولة دون استسلامه التام للذهب الدجائيق ، ولللاهوتية شلاير . آخر Schleiermacher العاطفية (٢٠) وبفضل «شلنج» ، تمكن من الاقتناع بأن الأسطورة ليست مجرد قشرة خارجية تكونت بمحض المصادفة ، وأنه من الممكن انتزاعها وفقاً للارغبة . بل إنها صورة أساسية للمثل الديني . عند هذه المسألة تحول شتراوس تحولا جديداً ، فبذ جميع التفسيرات التأملية الخالصة للأسطورة وبراهينها ، ولم يعد يرى أن أي أسطورة تنبعث من الأخرى وفقاً لمشروع ديالككتيكي كما رأى «شلنج» ، بل أصبحت الأسطورة عنده بدلا من ذلك وسيلة رئيسية للنقد ، فهي تبين كيف يتطهر الدين من المعجزات ، بدلا من ارتكازه عليها ، كما كان من قبل . وفسر شتراوس ذلك بالقول : « المعجزة شيء غريب ، شيء تاريخي . والطريقة التاريخية تساعدنا على بحث المحتويات المتناقضة لقصص المسيح الإنجيلية ، ويتسنى لنا أن نحقق نظرة تاريخية عن

حياة عيسى إذا تتبعنا تصور الأسطورة (٢١). أنعم النظر جيداً في «التصور الخاص بالأسطورة»، وبعبارة أخرى: «التصور العقلي الخاص لاهميتها وما حققته تاريخياً وتأثيرها». وإذا أردنا الاعتماد على هذا التصور لكي يصبح أداة عالمية للمعرفة الخاصة بتاريخ الدين، فعلينا أولاً أن نحرر أنفسنا من الرأي الذي يقابل هذا المعنى التصوري، والقائل بوجود أية صورة للإيمان الديني أو لفكرة دينية تستطيع ادعاء أية مكانة استثنائية لنفسها. ونحن هنا نهم بمحققة الأسطورة في مجموعها، وليس بمحققة هذه الأسطورة المفردة أو تلك. ويجب أن يحجب عن السؤال الأكبر وهو السؤال الفلسفي حقاً الخاص بمحققة الأسطورة إجابة مطردة لجميع الأديان. ففي هذا الشأن ليس «توحيد الإله»، أي فضل على «تعدد الآلهة»، كما أنه ليس للمسيحية كذلك أي فضل على الإلحاد. ويمكن كذلك أن يظهر التأثير الدائم للأسطورة حتى في أنقى فكرة عن الألوهية أو الله المشخص التي قد نتهدى إليها، فإن فكرة توحيد الآلهة نفسها ما زالت فكرة أسطورية (٢٢).

ومنى اقتض ذلك تيسر الحصول على مفتاح لفهم قصص الكتاب المقدس، فنحن نستطيع الآن لأول مرة أن نفهم كيف نشأت هذه القصص، وأكثر من ذلك، كيف يجب أن تنشأ. فهي ليست مجرد تعبيرات بسيطة لأشياء قد جربت وتذكرت أو مجرد ادعاء وتدليس. إنها قد انبعثت من الخيالات اللاشعورية، ومن أفكار الشعوب البدائية. وهي تعبر بصدق تام ووضوح ملحوظ عن إيمان هذه الشعوب. وقد رسم الصامة (الشعب) في قصصهم الخاصة بسلوك يسوع ومصيره صوراً للمسيح. تماماً كما يصنع الصانع الأفلاطوني demiurge العالم بمجرد تأمل المثل، وبصفة خاصة مثل الخير (٢٣). ولا تتضمن هذه المعرفة لأصل الأساطير في أغلب قصص التوراة أي حط من شأنها من الناحية الدينية، وليس من شك في أن شتراوس لم يعن بنقده ذلك. إن هذا النقد كان مجرد طريقة لإمكان وضع

حد فاصل بين المسائل الدينية والتاريخية ، ولمنع أى اختلاط مبهم بينهما ،
فترتب على هذا الخلط بالضرورة الشك فى مضمونها المحدد من الحقيقة ،
وتعرضه للنقد . ولا يمكن بالطبع أن تكون الحقيقة الواقعية ، وه الدينية ،
شيئاً واحداً ومتماثلاً ، لأنهما قد قيسا بمعايير مختلفين ، ولكن لن يحدث
أى تناقض من جراء استخدام معيارهما جنباً إلى جنب ، إذا روعى فقط
المبدأ الذى دافع عنه « شلنج » ، بقوة ، وجعله النقطة المحورية لفلسفته فى
الأساطير وهو : ليس العالم والوجود الموضوعى والأحداث بمسرح
الأسطورة والدين ، كما أن القصص الدينية لا تستطيع ادعاء تقديم أى بيانات
عنها . وما الذى يقوم به النقد التاريخى للقصص الخاصة بالتوراة إن لم يكن
متابعة فكرة شلنج حتى النهاية الخاصة بأنه يمكن العثور على الموضوع
الفعال فى الأساطير فى الوعى الإنسانى ذاته ، وليس فى أى مكان آخر
خارجه ؟ وقد يكون لهذا الوعى فى مرحلة معينة فى تطوره جانب من الحقيقة ،
ولن يزول تماماً الحاجة إليه فى أى مرحلة متأخرة ، وإن كان لا بد من
مشاركة محتويات وعناصر أخرى لهذا الوعى ، ومن ثم فإنه يصبح نسبياً لها .
وكان ما قام بشرحه نقد شتراوس هو هذه النسبية الخاصة بقصص التوراة .
وقد تكتسب هذه القصص عن طريق مثل هذا النقد كثيراً من ناحية
المضمونين الأخلاقى والدينى ، بمقدار ما تخسر من ناحية قيمتها كوثائق
تاريخية بحتة ذات قيمة يمكن إثباتها . وتعرض علينا الفكرة الحديثة للعلم
الواجب الخاص بأن تفصل فى التجربة الدينية الأصلية والبداية بين
ما لا يمكن فصله بالفعل . ففاعلية هذه التجربة وثيقة الصلة بوحشتها . وحتى
فى الفكرة اليهودية الخاصة بالمسيح ، فإنه لا يمكن الفصل بين كل من المطالب
الأخلاقية والرقب الدينى . وبين الملاحح الأسطورية التى أعطيت للمسيح
كنقطة للعنصر الإنسانى . وفى هذا يقول شتراوس :

« لقد وضع هذا التفسير إنشاء الأسطورة المسيحية البدائية فى كفة

مساوية للأساطير الأخرى التي عثر عليها في تاريخ أصول الأديان . هذا هو تماماً التقدم الذي تم في العصور الحديثة عن طريق علم الأساطير . فقد أدرك هذا العلم أن الأسطورة في صورتها الأصلية ليست اختراعاً واعياً ومقصوداً لفرد ما ، بل هي دليل على الوعي العام لشعب ما ، أو جماعة دينية ما ، وربما عبر عنها في البداية فرد واحد ، ولكنها أصبحت مقبولة بعد ذلك لتعبيرها عن الاعتقاد العام . إنها ليست مجرد ستار يخفي أحد الحكماء وراءه حكمة خطرت له ، قد يكون لها بعض الفائدة والنفع للجموع الجاهلة ، لأنه عن طريق القصة وحدها ، وبحق في صورتها التي تروى ، يستطيع الإنسان لأول مرة أن يعي الفكرة ، فهو إلى الوقت الذي تروى فيه هذه الأسطورة ، لم يصادف موقفاً يسمح له بفهمها في معناها الحقيقي (٢٤) .

واتخذ رينان ، نفس موقف شتراوس الخاص بالمبدأ العام للتفسير ، وإن كان قد اختلف في نواح هامة وكثيرة ، خاصة ما يتعلق بالتفاصيل . ففي رأيه كذلك أنه من المؤكد ، أنه لا توجد حادثة دينية كبيرة ، أو حتى حادثة تاريخية كبيرة ، لم تولد طاقة كاملة من الأساطير . كما أن رينان قد جعل كذلك المناقشة تدور حول الضرورة السيكولوجية لهذه الأساطير ، وليس حول حقيقتها الموضوعية . (فالإنسان يستطيع أن يفهم الفكرة التي لم يتيسر له مصادفة موقف يسمح له بمعرفتها بواسطة القصة) . ولم يكن في نيته القضاء قضاء مبرماً على كل إيمان بالمعجزات ، بل أراد أن يحرمها من الخاصية المعترض عليها ، التي تظهر فيها بالضرورة ، عندما لا تفهم في موضعها الصحيح . ويمكن أن يعبر عما نسميه نحن الآن معجزة ، وما يبدو بهذه الصورة للرجل الحديث ، بواسطة ما يقابلها وما يختلف عنها . فالمعجزة هي شيء يقع خارج مجال الأحداث الطبيعية ، الخاضعة لقوانين محددة وكنية . ولكن ليس لهذا التقابل بين الأحداث الطبيعية والمعجزة أى معنى لوعي لم يستطع الاهتمام إلى مثل هذه النظرة إلى الطبيعة ، وخضوعها الكامل

النظام العلى ، إن فكرة المعجزة تغيب عنه . ومن ثم فإن نظرتنا التاريخية تعتبر زائفة ، إذا اعتقد أن هذا التعارض الذى يعتبر حاسماً وصحیحاً لدينا كان معروفاً للصور القديمة . وينبغى أن يحررنا النقد التاريخى من مثل هذه البساطة . وإذا فهم هذا النقد بهذا المعنى ، فإنه سوف لا يهتم بالكشف عن أخطاء الإيمان الخيالى ، بقدر ما يهتم بتوضيح الحقيقة التى يستند إليها هذا الإيمان - حتى لو أثبت أن هذه الحقيقة شرطية من الناحية التاريخية . ولهذا السبب ، فإنها نسبية وليست مطلقة . بهذا المعنى فسر رينان الكلمتين « فوق الإنسان » ، « فوق الطبيعى » ، المأخوذتين من لاهوتنا التقليدى ، وذكر أنهما لا يعنيان شيئاً عند الوعى الدينى لمعى . فعند عيسى لم تكن طبيعة الإنسان وحياته عالماً خارجاً عن الله ، ومنقطعين عنه ولم تكن طبيعة الإنسان وحياته خاضعتين لقوانين جامدة ، تسبب اليأس للناس . وكما يقول رينان : « لم تكن فكرة الشيء فوق الطبيعة معروفة ، لأن فكرة الطبيعة نفسها لم تكن معروفة (٢٥) » . ومن ثم أصر رينان على التفرقة بين عصور كعصرنا ، حيث يحدث كل شيء فى ضوء التأمل ، وبين هذه العصور الساذجة . التى نشأ فيها الإيمان الدينى ، وفى هذا يقول : « إننا نخطئ فى حق المنهج التاريخى الحق نفسه ، إذا أسرفنا فى اتباع ما تنفر منه ، فالشرطان الرئيسيان للنقد الحقيقى هما أولاً فهم الاختلاف بين العصور ، وبعد ذلك المقدرة على التحليق فوق عاداتنا الغريزية ، التى هى ثمرة نشأة عقلية محضنة (٢٦) » .

« إن كل صورة دينية غير كاملة ، غير أنه لا وجود للدين بغير هذه الصور المعينة . فالدين حقيقى فى جوهره فقط ، غير أنه ذا جاز لنا ترقية هذا الجوهر من كل الظواهر المحيطة به ، لكان معنى ذلك القضاء عليه . والفيلسوف الذى يظن وهو حائر لما يبدو فى الصورة من تعصب وإساءة استخدام وخطأ أنه يستطيع أن يدرك الواقع بالجوء إلى التجريد ، إنما يستعص عن هذا الواقع بشيء آخر لم يكن له وجود قط . والحكيم هو الذى يرى أن كل شيء

في الدين ، هو في نفس الوقت صورة وتصور سابق ورمز — وأن لكل من الصورة والتصور السابق والرمز فائدة ، وأنها جميعا حقيقية .

وكما أن الرسام لا يلام عندما يقدم عبثا صيانيا ، ويقوم بتصور الله باعتباره كائنا ماديا له صورة محددة ، كذلك يمكن السماح بأى رمز مع الإعجاب به ، مادام له مكان في الوعي الإنسانى ، ويقوم بدور فعال فيه . هذا هو معنى كل خيال دينى ، ومضمونه . ووفقا لكلام رينان : «الإنسان عندما يصبح وجها لوجه أمام الجميل والخير والحقيقى ، يتساقى إلى ما فوق ذاته ، وعندما يرفعه جمال سماوى ، فإنه يلغى شخصيته التمهنة ، لأنه يشعر بالتساقى ، وبحس بالقضاء . فهل هناك اسم لهذا الشعور غير العبادة؟ » (٢٧) .

كان تأثير مؤلفات كل من شتراوس ورينان عظيما ، إلا أنه اعتمد إلى قدر كبير على الصراع اللاهوتى ، الذى بدأه ، والذى استمر فى عنف وعداء بلغ الذروة . وكان هذا الجانب من المشكلة هو الذى رثى وحده فى البداية ، وأتجه كل الاهتمام صوبه ، ولكن هذا الجانب لن يهمننا بالنسبة للغاية التى نسعى إليها ، كما أنه من وجهة نظر تاريخ العقل لا يعتبر أهم جانب فيه . ونحن اليوم نستطيع أن نرى الصراع فى ضوء مختلف ، وأهم شىء ليس ما قضى عليه نقد شتراوس ورينان ، بل ما قام بإنشائه هذا النقد . وقد أشرنا فى صفحة سابقة (٢٨) إلى عبارة «لنيبور» ، نقول أن كل مؤرخ حقيقى يقوم بإنشاء طريقة فردية للنظر ، وأن على المؤرخ أن يحصل على القدرة «على الرؤية فى الظلام» شيئا فشيئا . ونحن نصادف لدى رينان فقرة تتفق تماما مع هذا رأى الخاص بسمه المعرفة التاريخية ، فهو يقول : «قد اكتسبت عادة تساعدنى على البحث فيما خفى من الأشياء ، وعلى التقاط الأصوات التى لا تسمعها الأذان الأخرى» (٢٩) . وقد نمى رينان هذه الحدة فى النظر ، وهذا الإرهاف فى السمع ، ودقة الإدراك إلى أعلى درجة . ويرجع إلى هذه

المقدرة تفوقه على شتراوس ، الذى كان يستخدم على الدوام كل أسلحته من الأفكار ، كدفعيته الثقيلة من النقد اللاهوتى والجدلى لتعزيز رأيه . وكان رينان فى كتاباته على الدوام ميالا إلى التلبيح أكثر من الإطناب ، كما كان بارعا فى دقة التلوين ، وفى توزيع الظلال ، وفى تقديم الغرائب التى لا تخطر على البال . وما قيل عن تناوله المسائل باستخفاف على طريقة الهواة (الدليتانىة) . وشكه ، وأيقوريته ، كان ذا صلة وثيقة بهذا الجانب من موهبته (٣٠) . وقد سعى من أجل العلم بالبحث ، وطالب نفسه به ، ولكن كانت ثقته بقيمة التعاريف المنطقية وفوارقها تقل شيئا فشيئا خاصة ما يتعلق منها بالنفاذ فى التفاصيل النهائية لتاريخ الأمور العقلية . وقد شبه مرة من يود فهم الحقيقة فى أى علم بطريقة تعسفية اعتمادا على الخيال الغليظة للقياس ، بمن يحاول ضرب حشرة بمنجحة باستخدام هرأوة ، فإن هذه الوسيلة تؤدى إلى اختفاء الحقائق المتطايرة والسريعة الاختفاء ، ويضيع من جراء ذلك الوقت سدى (٣١) .

وقد سمح هذا الطبع العقلى لرينان بالنفاذ إلى عالم الأسطورة أكثر من سبقوه ، وبالإضافة إلى تمكنه من تعقل باطنها ، فقد رآها بطبيعة الحال بمعنى الشاعر أكثر مما رآها بمعنى المؤرخ أو الأثنوبولوجى . وأدرك رينان كل ما يحيط بالأسطورة كعدميتها الرهبة ، وجوها السوداء وضيق ألقها ، وتأثيرها الذى يبعث على ضيق صدر الإنسان البدائى ، ولكنه لم يدع هذه الملامح تستغرقه ، فقد رأى الأسطورة فى ضوء أكثر رقة ، تشع منه الشاعرية ، ومن ثم سأل ما كان لها من خطأ وخداع . فأى حقيقة عظيمة فى تاريخ الإنسان قد استطاعت أن تتحرر من بعض الامتزاج بالخطأ؟ وحتى فكرة المسيحية البدائية عند رينان كانت عنده على الدوام فكرة استثنائية أكثر منها فكرة تاريخية صرفة ، ولم يكن يرغب أن تكون خلاف ذلك . وقال مرة : « إني لا أريدها أكثر من فكرة شاعرية » (٣٢) .

لا ينبغي أن ينصب اهتمامنا الرئيسى سواء فيما يختص برينان أو شتراوس

على تفسيراتها الفردية للأسطوري ، وعلى استخدامها هذه التفسيرات في فحص المشكلات الفردية في تاريخ الدين ، فهناك عامل آخر كان له أهمية كبرى في التقدم العام للتفكير التاريخي في القرن التاسع عشر . فـ هـنـرـيـ وـرـيـنـانـ يـتـمـيـانـ إلى هذه الطاقة من الباحثين والمفكرين الذين تمتعوا بقوة إدراك ساعدتهم على فهم أهمية الأسطورة للمعرفة التاريخية وضرورتها ، فقد كان الرأي إلى هذا الوقت هو أن الأسطورة عائق فحسب يعوق مثل هذه المعرفة . فهي كالحجب التي تحجب حقيقة التاريخ الواقعية وال فعلية ، وحتى نيور ، فإنه قد اتبع بالضرورة هذا الرأي عندما قام بإعادة إنشاء التاريخ القديم لروما ، فقد كانت مشكلته هي استبعاد الأسطوري والخرافي بقصد الانتهاء إلى الحقيقة التاريخية . ووفقا لهذا الرأي فقد بدت الأسطورة في العالم الفكري كقطب مقابل للتاريخ . فالأسطورة هي عالم وهم يخفي الحقيقة الجوهرية ، وحقيقة الأشياء والأحداث عنا . ولكن ما الذي يحدث لو أمكن قلب هذا الرأي ؟ هل الأسطورة مجرد حجاب ؟ . وأليس ما يصادفنا هنا هو حجاب وكشف معا ؟ . ألا يصح جعل التفكير الأسطوري والخيالي واسطة حقيقية للمعرفة ؟ . ألا يمكن أن تصلح في توجيه المعرفة التاريخية ؟ وهل يصلح هذا التوجيه فقط في مجال التقدم الديني ، أو أنه من المستطاع أن يمتد ، وأن يذهب أبعد من ذلك ؟

بمجرد طرح هذه الأسئلة في صورة دقيقة محددة ، فإننا نرى التاريخ وقد تعرض مرة ثانية لنقطة تحول هامة فيما يتعلق بالمنهج ، فحتى مشكلات التاريخ السياسي الخالص ، قد أصبحت قابلة الآن لطريقة جديدة من جميع نواحيها في تناول ، وكان بدايات هذا التاريخ السياسي قد تاهت في غموض الأسطورة . ولكن في هذا المجال أيضاً كانت مشكلة المؤرخ ليست الفرار من الظلام ، بل استخدامة في مهمته ، ومن أجل غاية أبحاثه . فن الواجب

أن نتعلم لا أن نرى المواضيع المظلمة فحسب ، بل علينا وإن بدا هذا غريباً ومتناقضاً لأول وهلة أن نرى اعتماداً على هذه المواضيع المظلمة . فالأسطورة التي بدت كعائق للمعرفة التاريخية ينبغي أن تتحول إلى أداة لهذه المعرفة .

وكان « فيستيل دى كولانج » Fustel de Coulanges هو أول مؤرخ فى القرن التاسع عشر يدرك هذه المشكلة ، ويعى أهميتها وعيها تاماً ، ويحصل منها على نتائج ، قد قدمها فى مؤلف كلاسيكى عظيم هو « المدينة القديمة » . « La Cité antique » . ولم يكن هذا الكتاب هاما فقط لاحتوائه على معلومات وفيرة ، بل لأنه قد قدم كذلك نظرة جديدة ، ذهبت أهميتها إلى أبعد من المجال الذى استخدمت فيه لأول مرة . وينتمى « فيستيل دى كولانج » بحكم تكريمه الروحى إلى هذه الفئة من المؤرخين ، الذين لا يقتنعون بجعل التاريخ مختصا بدراسة ما انقضى وولى فحسب . فلم يكن فى نيته الاكتفاء بالفصوص فى مجرى الأحداث ، وأن تحمل هذه الأحداث فى تيارها ، ولكنه سعى للبحث عن نماذج باقية فى هذه الأحداث . وآراؤه فى هذا المقام قريبة الشبه من آراء مومسن أو بوركار (٢٣) . وقد كان أقرب إلى الأول من ناحية تركيز اهتمامه العلمى بصفة رئيسية على حياة الإنسان فى الدولة . وكان هذا هو ما أراد عرضه فى أهم صورة . فهو لم يقتنع بوصف التاريخ الخارجى للدولة ، وبتتبعه من خلال تقدم سلطة الدولة أو سقوطها . ولم يكن الشئ الأساسى لديه هو تاريخ الدولة الظاهرى ، بل كان تاريخها الباطنى . ولهذا السبب أصبحت النظم عنده هى الموضوع الحقيقى للتاريخ السياسى . وكتب أهم مؤلفاته فى هذا المجال (٢٤) .

ولكن « فيستيل دى كولانج » لم ينظر إلى النظم بنفس

الطريقة التي نظر بها مومسن ، ويقول ، فيتره في هذا الشأن : « إنه لم يطرق التاريخ عن طريق التشريع . وكان قليل الميل إلى اعتبار الوظائف القانونية ذات دور فعال في التاريخ ، كما أنه لم يرغب في النظر إلى الدساتير ونظم الحكم كأشياء قائمة بذاتها ، وفضل محاولة إنشاء الدولة وحكومتها من أسفل إلى أعلى ، على أساس أن الدولة تستمد وجودها من اعتقادات الناس ، أو روابطهم الاجتماعية ، وكان يرى أن الدولة لا تقوم بمهمة (السلطة المنقذة) ، بل إنها مجرد نتيجة للأحوال والآراء الاجتماعية (٣٥) » .

وقام « فيستيل دي كولانج » ، في مؤلفه « المدينة القديمة » ، بمحاولة متكاملة لتفسير سائر نواحي حياة اليونان والرومان السياسية والاجتماعية بإرجاعها إلى صورة الإيمان القديم واتجاهه ، ولم يكتف في هذا الشأن بتفسير عنصر أو آخر من حياتهم ، ولكنهم يتبع في هذا الاستنباط المادية التاريخية بل وضع في مقابلها أساسا لصورة جديدة ومبتكرة . « لعلم الاجتماع الديني » ولم يكن السؤال الخاص بأى العاملين هو الرئيسى ، وأنها الثانوى : الاجتماعى أو الدينى ، أيهما العلة وأيهما المعلوم ، بالسؤال الحامى عنده ، لأن المؤرخ لا يصادفهما منفصلين ، بل إنهما يصادفانه متلازمين في تكتلتهما الحى . ومن التعتت فصل أى جانب من هذا التكتل ، لأن كل شئ يعتمد على صلتها الرابطة . ولكن إذا كان من الضرورى إجراء مثل هذا الفصل ، فإن « فيستيل دي كولانج » يجعل الأولوية في هذا الشأن للدين ويقول كولانج :

« من الصعب القول بأن التقدم الاجتماعى كان نتيجة للتقدم في الدين ، ولكن من المؤكد أن الاثنين حدثا متلازمين ، وكان بينهما توافق ملحوظ . ومن الواجب أن تراعى الصعوبة غير العسادية التى واجهت تكون المجتمعات المنتظمة في العصور البدائية ، فإن إقامة قواعد معينة للحياة ، (٩٢ - في المرفقة التاريخية)

وقيام سلطة حاكمة ، وحصولها على الطاعة ، لكي يتسنى للمنطق أن يسيطر على العاطفة ، كما يتيسر للمنطق العام التسلط على المنطق الفردي . . . كل هذه المسائل قد تطلبت من المؤكد شيئا أقوى من القوة الطبيعية ، وأوفر احتراماً من الصالح الذاتي ، وأعظم يقينية من أى نظرية فلسفية ، وشيئا أشد رسوخاً من مجرد اتفاق عاды . . . إنه شيء يقبع في أعماق كل القلوب على السواء ، وهناك يكن ويستمد سلطته . هذا هو تماماً دور الإيمان . فليس هناك من يقدر على فرض مثل هذه السلطة على العقل كالإيمان . إنه من صنع عقولنا ، وإن كنا لانستطيع تغييره وفق إرادتنا . إنه من خلقنا ، وإن كنا لانعرف ذلك . إنه إنسانى ، وإن كنا نعتبره إلهياً . إنه من صنعنا ، ولكنه أقوى منا شأنًا . إنه يياطينا ، ولن يفارقنا أبداً ، ويخاطبنا في كل آن ، وعندما يأمرنا بالطاعة ، نطيع ، وعندما ينصحننا بالقيام ببعض الواجبات ، نصاع لها . ربما استطاع الإنسان أن يسيطر على الطبيعة ولكنه سيظل على الدوام خاضعاً لفكره (٣٦) .

هذا التصور الخاص بسلطة الإيمان مختلف عن التصورات التي شاعت في القرن الثامن عشر ، وإن كان بعيداً كذلك عن تصور الرومانتيكية ، فيكاد يكون « فيستيل دى كولانج » هو أول مؤرخ من المحدثين يطرق ظاهرة الإيمان ، بغير تعصب ، لكي يراها ظاهرة تاريخية محضة ، ويحاول بحثها وتقديمها وفقاً لأهميتها التاريخية . وقد ترك كولانج جانباً نظرة عصر الاستنارة ، وتفسيرها البراجماتى للدين ، فقد اعتقد أن الصور المتعددة للإيمان تستند استناداً ضئيلاً على العادة البحتة أو العرف ، مثل اللهجات الإنسانية المختلفة . فإن القوى الفعالة في هذا السيل هي قوى أخرى أكثر تأثيراً وأعظم أثراً .

وفي هذا يقول كولانج : « يساء الحكم على الطبيعة الإنسانية ، إذا

اعتقد أنه يمكن الدين أن يلبس اعتيادا على الاتفاق ، وأن يحافظ عليه بواسطة الخديعة . قم بعد الفقرات المذكورة في كتاب (ليني) Livy التي تبين كيف خلق الدين الروماني المتاعب للأشراف أنفسهم ، ولم أزعج الدين (مجلس الشيوخ) في روما وأوقعه في متاعب ، وعاق أفعاله . وبعد ذلك فكر في هل تستطيع القول بأن الدين قد اخترع فقط من أجل راحة السياسة - فلم تظهر الفكرة الخاصة بأن الدين ذو فائدة للحكومة إلا في عصر سيبيوس ، Scipios ، ولكن الفكرة آتت كانت قد خبت في قلوب الناس (٢٧) .

ولكن إذا كنا نرى الآن كيف بعثت الفكرة الدينية الحياة في المجتمع القديم ، وكيف نظمتها Le souffle inspirateur et organisateur de la societe (٢٨) ، فكيف استطاع تفسير انبعاث الحي من الميت . وانبثاق السكان العضوي من شيء ذي نظام آلى صرف ، اعتمادا على عملية إرغامية آلية بحثة ؟ إن صورة الرابطة الضرورية لكل دين يجب أن تأتي من الباطن ، وليس من الخارج . ونحن نستطيع أن نحصل على الاستبصار في حياة الماضي ، عندما نستطيع أن ندين حقيقة هذه الرابطة الضرورية .

وقد قيل إن اهتمام « فيستيل دى كولانج » التاريخي كان من أجل النظم الإنسانية ، ولم يكن من أجل الحياة (٢٩) . ولكن لا يبدو أن هذا الوصف دقيق ، أو هو على الأقل لا يبدو منصفاً لجوده الحقيقية ، وإنجازاته الفعلية أقل أنصاف . وحقيقة أنه كان يشير دائما إلى النظم ، ولكن ذلك كان من أجل تأمل حياة الماضي وتقديره . وقد أصر على أن الباحث التاريخي الحقيقي لا يكتفى بتوضيح القوانين والمعايير القانونية والعادات الدينية أو الأفكار والأخلاق في أى مجتمع لذاتها ، وعلى حد قوله : « التاريخ لا يدرس الوقائع المادية ، والنظم وحدها ، والموضوع

الحقيقى لبحثه هو الروح الإنسانية . وعلى التاريخ الاهتداء إلى معرفة ما اعتقدته هذه الروح فى العصور المختلفة للجنس البشرى ، وشعرت به وفكرت فيه ، (٤٠) . ولكن هذه الصورة الخاصة ، بالفهم التعاطفى ، ليست مسألة هيئة كما افترضت الرومانتيكية من قبل ، فليس كافيا أن ينتقل الإنسان إلى الماضى اعتمادا على كل قوى التعاطف التى لديه ، وأبى يحاول إعادة الحياة إلى هذا الماضى ، فسرعان ما نصل إلى حد لذلك ، فهناك بعض عقائد بدائية تمتد جنورها بعيدا فى الماضى ، وأصبحت غريبة عنا ، حتى أننا لا نستطيع اعتمادا على أى تعاطف أن نستحضرها ثانية . وإذا حاولنا رغم ذلك أن نفعل مثل هذا ، فإننا لن نرى الماضى فى ضوءه الصحيح ، بل سنراه على ضوء منعكس من الحاضر . فالحين الذى يجعلنا نضم إلى صدورنا هذا الماضى هو حين عاطفى ، ولكنه لا يستطيع أن يكون مرشدنا إلى الحقيقة التاريخية . وبدلا من أن نتحقق من وجود أنفسنا فى الماضى ، فإننا نتحقق من وجود الماضى فى أنفسنا . وبدلا من أن نراه فى صورة موضوعية صرفة ، فإننا نقرأ فيه رغباتنا وحاجاتنا . ونحن عندما نفعل ذلك نقع فى نوع من « الاستخياى » وهو من أكثر الأوهام خطراً على المؤرخ .

فعلى سبيل المثال لا يطابق رأى الذى اجتهدنا إليه عن الحرية فى العصور القديمة ، الحقيقة (٤١) . فالمثل الأعلى للفضيلة والحرية الذى ينسب للرومان ، ليس حقيقيا من الناحية التاريخية . إنه مجرد حلم يطمح إلى الحرية . فلم يكن هناك مكان فى العصور القديمة لفكرتنا الحديثة عن الحرية . وقد بين كولانج فى جانب من رسائله الرئيسية أن القدماء لم يعرفوا الحرية الشخصية بقوله :

« إن القدماء لم يعرفوا الحرية فى حياتهم الخاصة ، كما أنهم لم يعرفوا الحرية فى التعليم ، أو الحرية الدينية . وكانت شخصية الفرد ذات قيمة

ضئيلة إذا قورنت بالسلطة الصارمة ، التي تكاد تكون مقدسة ، التي تمتع بها ما نسميه (الدولة) ، أو الوطن . وكان المعتقد هو أن الواجب يقضى على كل من الأخلاق والعدالة والحقوق أن يفسحوا الطريق لصالح الوطن . من هذا يتضح أنه من أغرب الأخطاء الظن بأن الإنسان قد تمتع بحرية في المجتمعات القديمة ، فهو لم يحصل حتى على فكرتها (٤٢) .

ونحن إذا اقتنعنا بأن الإيمان القديم قد فرض سلطة غير مشروطة لاحد لها على الحياة بأكملها ، فإن المشكلة التالية سوف تكون متعلقة بإدراك مصدر هذا الإيمان وخاصيته . هنا كذلك يطرق كولانج في هذا الشأن أبوابا لم يكن أحد قد جرؤ على طرورها في الوقت الذي ظهر فيه مؤلفه . فقد خضعت الفلسفة الكلاسيكية والعلوم العامة للدين ، فيما يختص بأفكارها عن الدين اليوناني والروماني لعدة قرون للشعر اليوناني . ومن المستطاع القول مع تحيز قليل ، بأن الملحمة اليونانية epic وهو ميروس وهزيود هم الذين خلقوا إيمان اليونانيين (٤٣) . وبدا وقتئذ البحث في كيف تم هذا الخلق غير ضروري ، أو بالمعنى التاريخي غير ممكن ، غير أن كولانج لم يقف عند هذا الرأي ، فقد قام برسم صورة للاعتقاد القديم ، بعيدة كل البعد عن عالم الآلهة لوميروس . والذي ساعده على القيام بذلك ، وعلى رؤية الاعتقادات اليونانية والرومانية في ضوء جديد هو استفادته من وسيلة جديدة للمعرفة ، كان من أوائل من أدركوا أهميتها . فهو لم يستسلم لمثيثة الأسطورة ، ولم ينظر إليها باعتبارها المصدر الوحيد لمعرفتنا بالإيمان القديم . ففي رأيه أن ما ذكرته الأساطير القديمة عن الآلهة لا يزيد عن كشف ماهية الأساطير وتأملها ، ولكنه لا يؤدي إلى أي فهم جوهرى لها . وإذا أردنا الفهم فيجب علينا أن نتجه اتجاه آخر ، فلا تزيد الأفكار والآراء التي يكونها الإنسان عن الألوهية ، والصور التي يتبدعها لها على الدوام عن

مجرد أغلفة متنوعة يحتاجها بداخلها مضمون آخر أكثر جوهرية -
فالمعتقدات التي اتبعها الإنسان يمكن أن تفهم بوضوح من أفعاله ، أكثر
من تفهم من أفكاره .

من هنا يجب أن يبدأ عمل المؤرخ ، إذا أراد كشف النقاب عن الباطن
الأزلي للدين ، ويجب أن يكون مرشده في هذا الشأن الطقوس لا الأساطير -
فلا يكن الدين البدائي قط مجرد مجموعة من (الدجما) والعقائد . إنه لم يكن
نظرياً على الإطلاق ، بل كان عملياً على الدوام . فهو لم يتطلب من الناس
" نظرات ، معينة عن " الإلهي " ، بل وضع إرشادات شملت الحياة بأسرها .
ولم يترك سبيلاً على الإطلاق لحرية الاختيار . ونحن إذا نجحنا في تقدير
مجال هذه القواعد والأحكام والمعايير بأكملها ، واستطعنا أن ندرك السلطة
التحكمية المباشرة التي حكمت بواسطتها وجود الناس وأفعالهم ، لأمكننا
حينئذ فقط أن نتصور الاعتقاد البدائي تصوراً كافياً .

ولم يكن اهتمام كولانج إلى هذا المعنى التصوري مصادفة ، بل إنه كان
نتيجة مباشرة لفرديته . وللنزعة الأساسية التي اتبعها في التاريخ . وكانت
هذه النزعة كما سبق أن رأينا تهتم بالدائم ، ولا تهتم بالعارض . وقد سعى
كولانج لمعرفة الماهية الكامنة وراء الوجود . واقتصر على دراسة النظم
التي رأى فيها الجوهر الحقيقي للحياة التاريخية . ووفقاً لهذه النظرة بدت
الطقوس أكثر أهمية من الأسطورة ، باعتبارها العنصر الدائم الحقيقي
والمحافظ ، في كل الأديان . فالأسطورة تتجىء وتذهب وتتحرك ببطء
من مشهد إلى آخر ، ويعيد ذكرها كل جيل في صورة أخرى . فيضيف
كل جيل عناصر جديدة إلى التراث الموروث من الماضي ، ولكن يبقى وراءه
كل هذه التغيرات التي تحدث من عصر إلى آخر شيء ثابت يتحدى تأثير
الزمن ، هذا هو الشيء الذي يجب الاعتراف به باعتباره محتوى على
التقاليد الدينية .

جميع الأشياء كالصلة بين الإنسان والآلهة ، والعبادات التي يؤديها الإنسان إليهم ، والأسماء التي يطلقها عليهم ، والقوانين التي يقرها لهم . مرتبط بعضها ببعض بقواعد صارمة ، ليس للفرد أى سلطان عليها ، لأن أى خرق لها أو تغيير لن يؤدي إلا إلى إحداث ضرر . وتعتمد كل الفضائل البكمنة فى الصلاة والتضحية والشعائر المقدسة على القيام بتنفيذ هذه القواعد بطريقة واحدة لا تتغير . وأى تبديل هين لها ، قد يكون مساوياً لإبطالها . وحتى الكلمة دين ، كما أكد كولانج فإنها لم تكن تعنى عند القدماء نفس المعنى الذى تعنيه عندنا . فلم يكن لدى الدين القديم أى نية لإعلاء شأن الإنسان ، وجملة يتأمل المطلق ، حتى تصبح معرفته مستطاعة باتباع أى وسيلة . ويقول كولانج :

« كان هذا الدين نظاماً شاملاً من العقائد المفصلة ، وكان من الضرورى مراعاة الطقوس المعينة ، ولم يكن هناك حاجة إلى السؤال عن معناها . فليس هناك شىء ما يفكر فيه ، أو بحاجة إلى تبرير . والدين الذى يعنى عندنا الآن مجموعة من (الدجما) وعقيدة عن الله ، وبياناً خيالياً للاعتقاد فى الأسرار التى يباطننا ، والتى نحيط بنا ، كان يعنى عند القدماء الطقوس والأفعال الظاهرية الدالة على الخضوع والعبادة . ولم يكن للتفكير النظرى إلا نصيب ضئيل . فكل شىء يعتمد على العادات . إنها عادات إرغامية ، أصفاد تربط الناس بعضهم ببعض *Ligare religo* ، فقد كان الدين رابطة طبيعية ، قياداً يقيد به النار كالعبيد . خلق الإنسان الدين ، غير أنه قد أصبح خاضعاً له ، وكان القانون القديم لا يقدم أى مبررات . . . ولماذا يلزم نفسه هنا بفعل هذا ؟ إنه لم يكن مرغماً على تقديم أى دوافع . فهو قائم لأن الآلهة قد أمرت به . فالكتب القديمة للقانون الـ *voyou* عند اليونانيين ، والـ *Carmina* عند الرومان ، كانت غير قابلة للتغيير ، وتغيير أى حرف مفرد منها ، أو استبداله كلمة بأخرى ، وتعديل إيقاع الكلمات نفسه يعنى القضاء ،

على القانون ذاته ، لأنه يهدم الصورة المقدسة التي كشفت عن نفسها للإنسان
كان القانون يماثل الصلاة التي كانت محبة للآلهة فقط ، عندما تنطق وفق
عبارة مقرر ، وتصيح على الفور مدنسة ، إذا حاد أي شخص عنها ، أي
بمجرد تغيير كلمة واحدة منها . ولم تكن هناك مدينة لا تمتلك طائفة كبيرة
من التراتيل الخاصة بمدح آلهتها . وقد تغير العادات والأفكار الدينية بمرور
الزمن ، أما كلمات هذه التراتيل وإيقاعها ، فإنها تبقى بغير تغير على الدوام ...
وكان الناس ينشدونها في أعيادهم دون فهم لها (٤٤) .

وحاول كولانج استخدام هذا المفتاح لولوج أقدس المقدسات في إيمان
القدماء : فذكر أنه يكفي أن تتأمل جوهر العبادات وقابها بخيالنا ، وأتينا إذا
فهمنا بذلك ، فلن نضل الطريق أبداً إلى هذه المعرفة . وقد ظن كولانج أنه
قادر على إثبات أن عبادة الموتى هي الرابطة الباطنية التي تربط جميع تعبيرات
الإيمان المتنوعة والمختلفة ظاهرياً بعضها ببعض . فإن جنود كل نظم العبادة
المقدسة تمتد إلى عبادة الموتى ، وليس هناك رابطة أقوى ، وأشد رسوخاً
من الرابطة التي تربط الفرد بعائلته وبأبيه وبأسلافه . وقد عرف الفرد في
الآزمنة الأولى ، وشعر بأنه ليس وحدة منعزلة ومستقلة ، بل أنه حلقة في
السلسلة غير المنقطعة . التي تربط وجوده بوجود أسلافه ، الذين تلاشوا .
ولم تكن هذه الرابطة بأى معنى من المعاني من النوع الروحي المحض . إنها
رابطة مادية ، لأن الأموات كانوا أمواتاً في الظاهر فقط . فتوهم لم تخمد .
إنها تعمل وتعمل ، وتجعل الأحياء يعرفونها كحاضر دائم ، كوجود مباشر .
إن أصحاب الدار من السلف يعيشون في محيط العائلة ، ويتلقون في هذا
المحيط القرابين المعهودة ، ويشتركون في جميع الوجبات ، ويمتثلون مكان
الصدارة إلى جانب النار التي توقد من أجلهم ، والتي تبقى متقدة لا تتغير من
جيل إلى الجيل الذي يليه ،

كان هذا هو الأساس الرئيسى للإيمان القديم، كما بينه كولانج، وقد أراد
حيثارته إليه أن يعدل الأفكار الشائعة والقديمة الخاصة بتعدد الآلهة،
والمعروفة لدينا تماما، وأن يعمقها. ويمثل تعدد الآلهة عنصرا
واحدا فقط من دين القدماء، وهو اللجوء إلى الطبيعة. ومن المستطاع
محاولة فهم معبد الآلهة في أولمبيا، والعاصمة الرومانية بانباج هذه الوسيلة،
إذا نظر إلى كل إله باعتباره ممثلا لقوة خاصة في الطبيعة. ولكن علينا
ألا نعتبر أبدا هذه الآلهة الأولومبية بداية للدين؛ فإن الإيمان الذى اختار
صورة من صور الطبيعة الخارجية، وخصها بعبادته، قد سبقه إيمان آخر،
كان وثيق الصلة بالعقل الإنسانى. ومنه يستمد قوته. لقد كان موضوع
عبادته هو عبادة أسلاف السلالة. ورمزه هو المدفأة، والبيت.

ويفسر كولانج رأيه بالقول: «لم تكن النار المشتعلة فى المدفأة فى
اعتقاد الإنسان البدأى نارا طبيعية. فهو لم يعتبرها بمجرد عنصر طبيعى
يشتمل ويحترق، ويحول العناصر، ويصهر المعادن، ويستفاد منه فى الصناعة
الإنسانية. بل كانت نار المدفأة من نوع آخر... إنها كانت نارا خالصة
تشعل بمصاحبة طقوس معينة... ويستمر اشتعالها باستخدام أنواع معينة
من الخشب. إنها كانت نارا نقية عذبة، تحرم العملية الجنسية فى حضرتها...
وبعد ذلك عندما تحولت نار المدفأة إلى صورة (الفتاة) العظيمة. أصبحت
ربة النار (فتاة) إلهة عذراء، لا تمثل للعالم الخصوبة أو القوة، بل تمثل نظام
الأمور... ولم يكن هذا النظام بالنظام الصارم المجرد الرياضى. أو القانون
التيحكمى المحتم للضرورة، الذى عرفه الإنسان منذ أمد بعيد فى الظواهر
الطبيعية... إنه كان نظاما أخلاقيا. فقد اعتقد أنه نوع من الروح العالمية،
التي تسيطر على الحركات المختلفة فى العالم الطبيعى، تماما كما يسيطر العقل الإنسانى
على أفعال أعضاء الجسم» (٥).

وبالرغم من أن المشكلات التي بحثت كانت متنوعة — وهى مشكلات

تمتد إلى عالم الحياة السياسية والاجتماعية بأسرها - فإن كتاب « المدينة القديمة » قد اعتمد على تنمية فكرة واحدة مفردة . وقد أمسك كولانج بخيط هذه الفكرة بقوة بمجرد التقاطه بمجد غير عادي . وآمن بها إيماناً لا يتزعزع . فقد رأى هذا الخيط كخيط أوردان Ardiane^(٥) الذي يدل وحده على الطريق في وسط تيه العقائد الدينية القديمة . واشترك خصومه مع المعجبين به ومع أنصاره في تأكيد اتباع كولانج فكرته الأساسية بعناد ، وقيامه بتنميتها من جانب واحد ، حتى ترتب على ذلك بحث ملامح عديدة تنتمي بالضرورة إلى صورة الحضارة القديمة بإيجاز شديد ، أو أغفلها إغفالاً تاماً (٤٦) .

كان الاعتراض الذي قيل عن كتاب مومسن (التاريخ الروماني) Roemische Geschichte أنه قد جعل الرومانيين عصريين أكثر من اللازم . أما الاعتراض الذي ذكر عن فيستيل دي كولانج ، فهو اعتراض معارض لذلك . فقد قيل عنه أنه قام بوصف حياة اليونان والرومان في أسلوب جد (عتيق) . ويبين الاختلاف بين المؤرخين بقوة ملحوظة ووضوح ، كيف تقرر النظرة التي يبدأ منها المؤرخ ، الإجابة المستمدة من التاريخ . وكيف يستطاع الاهتداء إلى صورتين مختلفتين تماماً للموضوع واحد . بمجرد تغيير الزاوية التي ينظر منها إليه . فلم يكن الاختلاف بين المؤرخين اختلافاً في المزاج ، أو في اتجاههما العلمي ، بل كان كامناً وراء

• « أوردان » أو « أرياث » هي ابنة « مينوس » التي قدمت « لثيسوس » thesée الخيط الذي يساعده على النجاة من قصر أيها « اللابرينث » Labyrinth ، بعد أن قتل « مينوتور » minoture (وهو كائن غريب فيه ملامح الإنسان والثور ، ولده يأسفيايه ملكة إفريطش حين أحببت نورها) . وفرت أرياث بعد ذلك مع ثيسوس الذي هجرها بعد ذلك في جزيرة ناكسوس ، إلى صخرة في وسط البحر . — خيط أريان يطلق على مايشثانة ويتخذنا عند الهالك .

هذه الاختلافات الفردية اختلاف عام خاص بالمبدأ ، حول مشكلة البحث التاريخي وقاعدته . وقد عبر كل منهما تعبيراً واضحاً وموجزاً عن القاعدة التي اتبعها . فثلاً « مومسن » قد شرح في خطاب إلى « هنتسن » ، Henzen ، أنه يمكن ذكر الكثير في نقد الأسلوب الحديث ، الذي كتب به كتابه . « التاريخ الروماني » ، ولكن أهم ما كان يعنيه في هذا الكتاب هو إززال القدماء من فوق القاعدة الوهمية التي رفعوا فوقها . وأنه بالرغم من احتمال إسرافه في هذا الشأن ، وذهابه بعيداً ، فإن هدفه كان سليماً . وفي الوقت الذي قام فيه مومسن بتقريب موضوعه إليه ، وإلى القارىء ، حتى يمكن رؤيته بوضوح ، وهو متملى حياة ، فإن كولانج حاول الابتعاد عنه . وفسر ذلك في مقدمة كتابه « المدينة القديمة » La cité antique قائلاً :

« إننى سأحاول أن أوضح توضيحاً كاملاً الاختلافات الجفرية الضرورية التي تفصل بين الشعوب القديمة ، وبين المجتمع الحديث . فقد عودتنا الطريقة التي تعلمنا بها منذ الطفولة وبعدها ، أن نحيا في صحبة اليونانيين والرومانيين وأن نقارنهما دوماً بأنفسنا ، وأن نحكم على تاريخهما بالإضافة إلى تاريخنا ، وأن نفسر ثوراتنا بمقاييسهما وتدعونا آثارهم التي مازالت عالقة بنا . وما نقلاه إلينا إلى الاعتقاد ، بأنهما يتشابهان معنا ، ويصعب علينا الفطن بأنهما كانا شعبين مختلفين عنا . فنحن نرى فيهما على الدوام أنفسنا . وقد أدى هذا الاعتقاد إلى عدة أخطاء . . . والأخطاء في هذا المجال لا تخلو من الخطر . . فإذا أردنا أن نعرف الحقيقة عن الشعوب القديمة ، فن المستحسن أن ندرسها دون أن تفكر في ذاتنا . وعلينا أن نراها ، وكأنها غريبة تماماً عنا ، وأن نعتمد في هذه الدراسة على عقل حر ، وعلى قدر كبير من الموضوعية . . . كالتى نستخدمها على سبيل المثال عند دراسة الهنود أو قدماء العرب . بهذه الطريقة سيبدو اليونان والرومان أمامنا في صورة غير قابلة

للتقليد . فليس هناك في العصور الحديثة شيء يماثلها ، ولن يأتي مرة أخرى في المستقبل أى شيء يشابههم ،

وقد أراد مومسن في كتابه « التاريخ الرومانى » ، أن يقدم دراما الحياة السياسية الرومانية . ولم يكن اتجاه الأحداث عنده أقوى الأشياء تأثيراً في هذه الدراما ، فكان أعظم من ذلك أهمية الأفراد الذين يلعبون دوراً في الأحداث ، ويقعون في صراع بعضهم مع بعض ، ويكشفون في هذه المعارك عن أنفسهم ، وعن خصائصهم ، وأقوى جوانب شخصياتهم . ويعتمد السحر الأخاذ لعرصه على البراعة التي أدى بها مهمته . أما كولانج فلم يكن لديه المقدرة ، أو الرغبة لمنافسة مومسن في هذا السبيل . فقد منعه فكرته عن التاريخ العلى من أن يعنى بشخصيات فردية ، وأن يعنى ذاته في فرديتها . واعتقد أنه ينبغي للتاريخ أن يرسم صورة للحالات معينة ، وأن يصف تطورها . وقد انزلق في مؤلفات سنواته الأخيرة بصفة خاصة انزلاقاً تاماً إلى ما أسماه كونت بالإستاتيكا الاجتماعية ، والديناميكا الاجتماعية . وتضاءلت في مثل هذا العرض الخاص بالأحوال الاجتماعية والتنظيم قيمة الأفراد . فلم تنبعث من محاولات هؤلاء الأفراد المنعزلة ظواهر الحياة المعقدة ، بل إنها انبعثت من نوع آخر مختلف تماماً . وقد أشير إلى أن كولانج قد وصف عصوراً كاملة لم يشر فيها إلا بإشارات هينة إلى أسماء شخصياتها الشهيرة ، وأنه حتى عند ذكره لها فإنه لم يجعل لأصحابها إلا النزر اليسير من الأهمية في الأحداث ، لأنها بدت له ، وكأنها تفاصيل لا حاجة لها (٤٧) .

من الواضح وبما لا نزاع فيه ، من وجهة نظر الكتابة التاريخية الخالصة أن هذا نقص ، ولكن يجدر بالذكر أن هذا النقص كان مرتبطاً فعلاً بفضائل كولانج ، فبفضل ابتعاده عن موضوعاته ، بدلاً من فحصها عن قرب

وانتماسه في تفاصيلها ؛ استطاع أن يقدم نوعاً من الرويا التي تتطلب النظر إلى الشخصيات عن بعد ، كما أنه نفذ في باطن العصور القديمة نفاذاً أكثر عمقا ، من الذي حققه من سبقوه . ولم يستخدم في هذا الشأن أى مناهج خلاف تلك التي كانت تحت إمرة المؤرخ في هذا الوقت . أما إيمانه بالنصوص التاريخية والوثائق ، واعتماده عليها ، فيمكن أن يفهم من خلال سياق كتاباته . وبفضل المادة التاريخية ، التي توفرت لديه ، استطاع أن يكتشف وأن يعرض عدة أمور ، لم يكن لها أى وثائق تدل عليها ، لأنها كانت قد ضاعت في غياب العصر البدائي ، وكانت الصفة الغالبة لكتابه « المدينة القديمة » *Cité antique* وربما كانت السمة الوحيدة له ، هي اعتماد هذا الكتاب على أدلة تاريخية صرفة في اقتحام مشكلة ليس من المستطاع طرقها عن طريق التاريخ وحده . لأن هذه المشكلة كانت خاصة بنطاق ما قبل التاريخ . ولا عجب إذا لم يتسن له الاهتمام إلى غايته حتى من المحاولة الأولى ، أو أنه كان من السهل على النقاد لا الإشارة فقط إلى أخطاءه في التفاصيل ؛ بل أن يثيروا شكوكاً عامة وجدية حول التفسير والعرض (١٨) . ولكن هذا لا يقلل من قيمة الكتاب ككل ، لأن قيمته تكمن في معالجة المشكلة ، أكثر مما تكمن في حلها . وظل هذا النقد غائباً عن كولانج في جملة نواح ، لأنه قد نحاشى جعل رأيه صالحاً للتطبيق على التاريخ العالمى . ويندر الآن قيام أى باحث بمناقشة مسألة « عبادة الموتى » عند اليونانيين والرومانين دون أن يشعر بأنه مرغم على مقارنتها بالاديان العظمى للحضارة ، وبالمادة الأثرية و بولوجية والإثنوجرافية . ولم يكن عرض كولانج يحتمل وراء إشارته إلى الصين ، وإلى مصادر عبادة الأسلاف عند الصينيين غير أنه لم يكف بعدم محاولة كل هذا ، بل إنه تعمد استبعاد هذه المحاولات ، لأنها كانت تتعارض مع مثله الخاصة بالتشدد العلمى ، التي تحتم ترك النص وحده ليتكلم مع عدم السماح بأى رأى يديه المؤرخ . وقد أكد كولانج ذلك بالقول :

« إن التاريخ ينبغي ألا يصنع بواسطة المنطق ، بل بواسطة الوثائق نفسها ، وقد حرم على نفسه تقديم أى وثيقة لم يقرأها في أصلها ، ولم يتسن له فحصها بعناية فائقة . وكان يذهب في هذا التفسير بعيداً إلى حد تحليل الكلمات المفردة . وقد حالت هذه الطريقة دون استخدامه للنهاج المقارنة ، التي أدرك فيها خطر المعرفة غير الجادة (معرفة الهواة) ، وأكد أن المقارنات ينبغي ألا تبدأ إلا بعد الانتهاء تماماً من الفحص الدقيق للتفاصيل المنعزلة . وفى هذا يقول :

« أتوق إلى الحصول على جيل أول من الباحثين الذين يهجون أنفسهم : الأبحاث الفردية ، على أن يتركوا للجيل التالى مهمة البحث عن القانون العام ، الذى ربما قد يستمد من أبحاث الجيل الأول (٢٩) . » وقد يشك في هل كان كولانج - لو كان حياً الآن - مع مراعاة طابعه العقلى ومنهجه فى العمل ، يظن أن الوقت قد حان فى الوقت الحاضر للقيام بمثل هذه التركية . وأما من ناحية المنهج ، فيجب أن يوضع كولانج بين المؤسسين الأولين لعلم الاجتماع الدينى ، الذى استطاع أن يعبر عن نفسه تعبيراً كاملاً فى مؤلفات « ماكس فيبر » .

ومن يرد إقناع نفسه بفضل كولانج فى هذا المضمار ، ويود إدراك المسكاته التى تمثلها مؤلفاته بين المؤلفات الجديدة التى تمتاز بالأصالة والخصوصية ، فيجب ألا يكتفى بما ذكره كولانج خاصاً بنظرية المنهج التاريخى ، لأن ما قام به فى هذا السيل ، لا يعتبر بأى معنى من المعانى ، هو كل ما أنجز . فإن ما قام بإجازه يمتد إلى أبعد مما قد تدل عليه نظريته المنطقية للمعرفة التاريخية . فهو يمتد إلى أولئك الكتاب التاريخيين ، الذين كرسوا مجهوداتهم تكريساً قوياً ودائماً لمشكلات المنهج . وقد أشاد كولانج بكتاباتهم على الدوام فى مؤلفاته . وكان قبوته الكبرى فى هذه

الناحية «ديكارت» . وقد قال في مناسبة ، إنه لم يفعل في الواقع شيئا أكثر من تطبيق الشك المنهجي الذي تعلمه من ديكارت ، على التاريخ . ولكن بالإضافة إلى ذلك فإنه كان خاضعا لتأثير آخر . إنه تأثير «يكون» الذي أتى على منطق الاستقراء ثناء حماسيا (٥٠) . والحقيقة ، أنه من الواضح أن «حكم» سيكون قد تركت أثرا باقيا عليه . وإتني لأؤكد أعرف مؤرخا حديثا آخر يمكن أن يكشف عنده تأثير فكرة «يكون الخاصة بالأمثلة» Instances^{٥١} وكان كولانج متأكدا أنه إذا تمكن من الحصول على جميع الأمثلة ، وتسنى له مقارنتها بعضها ببعض بعناية ، فإن الحقيقة سوف تنبعث تلقائيا بطريقة أو أخرى . والمؤرخ يرتبط بنصوصه ، كما يرتبط الطبيعي بمشاهداته . فهو في غير حاجة إلى إضافة أى شيء إليها ، أو تغييرها ، بل عليه فقط أن يستنتج خلاصة معناها . ويمكن السر الكامل للنهج التاريخي ، في جمع كافة النصوص المتسيرة المتصلة بمسألة معينة ، مع عدم إغفال أى شيء ، إلى جانب دراستها دراسة مستوفاة . وفي حالة تعذر الحصول على نصوص ، لا يسمح بأى افتراضات من أى نوع أو إقامة أى فروض لا تعتمد على أساس . أو كما يقول كولانج : «لا يمكن الوثوق بالنصوص على اللوام . ولكن التاريخ لا يمكن أن يكتب إلا بالاعتماد عليها . ومن الواجب ألا تحمل الآراء الشخصية حل هذه النصوص . وأفضل المؤرخين هم من تمسك بالنص ولا يكتب ولا يفكر إلا فيما يتفق مع النصوص» (٥١) . ويندر قيام أحد بتأكيد المطلب الخاص والإخلاص للوثائق ، تأكيد أقوى بأمثالا لتأكيد كولانج . من هذا الكلام تبدو العبارة القائلة : «إن ما لا يوجد في الوثائق العامة ، لا يوجد في العالم» (Quod non in actis, non est in mund) وكأنها قد أصبحت هي أعلى مبدأ للمعرفة التاريخية .

• هي الأمثلة التي جمعها ليكون اعتمادا على طريقته في المضاهاة والمقابلة بين الموارض الناجية والناجية .

ولكن تتعرض بالطبع هذه الصخرة للتجريدية البيكونية ، كما يتعرض هذا الاعتقاد الخاص بأن الوقائع معطاة مباشرة في النصوص إلى تعديلات محددة ، بمجرد تطبيقها . فما الذي يؤكد لنا تكامل المادة التاريخية ذاتها ، ومدى الاعتماد عليها ؟ إن نظرية كولانج لا تذكر لنا إجابة قاطعة على هذا السؤال . ومن المؤكد أنه قد تجنبه بغير اكتران ملحوظ . ولذا فقد اتهمه منافسوه بالتالي بأنه بقدر تصديقه المطلق للنصوص القديمة ، كان يقدم للآراء الحديثة . ولكن ندر تأثيره في عمله يمثل هذه الانتقادات الهينة . فقد قام بتجميع أدلة من عصور مختلفة اختلافاً بيناً ، ومن أصول بعيدة الاختلاف ، وفي الغالب كانت هذه الأدلة ذات قيمة مشكوك فيها تماماً . وقد عني بكل مصدر من مصادر المعلومات ، وقدرها كلها تقديرأ متساوياً . وقد قيل أن ثالث المراجع التي أعاقته في كتابة كتابه « المدينة القديمة » Gité antique كان هو الحكايات الخرافية ، أو الكتابات الخرافية المتأخرة (٧) .

هذا وبالرغم من أنه من الواضح أن مثل هذه الانتقادات ، وخاصة ما كان محققاً فيها ، سوف يؤثر تأثيراً ضاراً على القيمة التاريخية الخالصة لمؤلفه ، فإنها لن تؤثر على الأهمية الخاصة لما قدمه عند عرضه للمشكلة ، كما أنها لن تؤثر في أصالته ، وبغض النظر عن عدم كفاية الدليل الذي قدمه كولانج ، فإنه من الواجب ألا تكون قيمة ما حققه موضع نزاع . فقد تأخرت الفيلولوجية الكلاسيكية تأخراً نسبياً في استجابتها إلى ما قام بالتنبؤ إليه ، ولكن اليوم قد أصبح معروفاً للجميع ، أننا إذا اعتمدنا على الدين الهوميروى وحده لمعرفة الدين اليونانى ، فإننا لن ننتدى إلا إلى صورة مزيفة عنه . وقد أشار « إرفين رود » Erwin Rhode « بصفة خاصة إلى مؤلف كولانج عند بحثه في العبادة اليونانية للروح ، والاعتقاد في الخلود . و فرق « رود » في هذا الكتاب

كذلك تفرقة قاطعة بين الدين الهوميدي ودين الأزمئة البدائية ، وأضاف : إنه مما لا شك فيه : أنه لا يقلل من تقدير الأفكار الخصبة في الكتاب الاعتراف بأن تصورهما الأساسي ، فيما يختص بالعالم اليوناني ، لم يرتفع عن مكانة الحدس ، الذي قد يكون صحيحاً وحقيقياً ، ولكن يتعذر على الدوام إثباته . وبفرض وجود عصر اقتصر فيه الدين اليوناني على عبادة السلف ، فإنه سيتعذر لحسننا أن يصل إلى هذه العصور الأزلية الغامضة ، التي سبقت كل الأديان السماوية بفترة طويلة ، (٥٣) .

ومن وجهة نظر مشكلاتنا ، يجب أن نصدر حكماً آخر أكثر إيجابية . لأن المسألة الأولى التي تعيننا ليست هي ما حققه هذا المؤلف من نقاذ عقلي في التاريخ ، بل ما يعنينا هو قيمة هذا المؤلف ، وتأثيره على تقدم مثل المعرفة التاريخية خلال القرن التاسع عشر . وفي هذا الشأن فإنه كان ، وسيظل ، ليس فقط عملاً هاماً ، بل أثراً من الآثار الهامة . ومن المستطاع مقارنة ما أنجزه كولانج في كتابه « المدينة القديمة » بعمل أحد عمال المناجم ، الذين يقومون بالحفر واستخراج الذهب ، ولا يستطيعون في البداية تقدير ما حصلوا عليه ، أو أن يتنبؤوا بقيمته . فالتاريخ وحده لم يكن هو الذي استطاع إدراك قيمة آراء كولانج . ففي الواقع أن علم « الدين المقارن » بصفة خاصة هو الذي أدرك قيمته . وفي هذا المجال قد استطاعت الآراء التي بنرها كولانج في شبابه بسخاء أن تثمر ثمراً وافراً .

وليس من شك ، في أنه ما يدعو إلى السخرية المحزنة أن يحى تأثير أفكاره فيما بعد معارضا لثنية المؤلف نفسه : فكولانج كان تجريبياً ووضعية مقتنعا بمذهبه ، لا يبنى الإيماء بأية أفكار ، أو وضع أى فروض ، فقد أصر على وجوب إهتمام المؤرخ بالوقائع ، ولا شيء غير الوقائع ، ولا يسير إلا (١٠٢ - في المرة التاريخية)

على هدى الدراسة الوثيقة الوثائق ، مع الانتباه إلى التفاصيل ، وقد حذر مرة بعد أخرى من « التعميمات المبهمة » ، والتركيزات السابقة لأوانها وقال : إن التاريخ ليس علما عقليا ، بل هو علم وقائع ، إنه علم مشاهدة يمكن أن يقارن بالكيمياء (٥٤) .

ولكن هنا قد خاب ظن كولانج ، فقد كشف النقاب في أكثر مؤلفاته أهمية « تاريخ النظم السياسية في فرنسا القديمة *Histoire des institutions politiques de L'ancienne* » عن عدد وفير من الوقائع التي لم يسبق معرفتها ، ولكن لا يمكن القول بأن أية نتيجة من النتائج التي اهتدى إليها ، قد استطاعت أن تبقى دون تعرض للظن ، أو أنها لقيت اعترافا من الجميع . وكانت صلته بالمؤرخين الذين عاصروه صلة حرب لاهوادة فيها ، وحى وطمس المشاحنات حتى أنها كادت من جراء عنفها أن تقضى على عمله العلمي ، وجهوده الحققة في البحث (٥٥) . ومن جهة أخرى فإن خصوصية أفكاره قد ثبتت صحتها إلى حد كبير في طائفة من المشكلات التي كانت من نوع مختلف تماما ، وقد أيدت الأبحاث التي قام بها المؤرخون بعد ذلك لتوسيع مجال أبحاثهم ، ما استطاع كولانج أن يستنتجها افتراضا فقط عن اليونانيين والرومانين . وربما يكون قد غالى في تقديراته بقيمة هذه الافتراضات بالنسبة للأديان القديمة . أكثر من ذلك ، أنه قد تمكن من استبصار مسائل أساسية في المنهج ، نستطيع نحن الآن أن نراها لأول مرة بوضوح تام . فمثلا الفكرة القائلة بأن دراسة « الطقوس » ، توصلنا إلى الأعماق القديمة للبعث الديني ، والقول بأنه يمكن الاعتماد على العبادات والعادات أكثر من اعتمادنا على ما هو معطى في الأفكار الدينية وفي الأساطير . كل هذه المسائل قد غدت مبدءا يمكن برهنته تماما بالرجوع إلى تاريخ الأديان الشرقية . وقد اعتمد « روبرتسن سميث *Robertson Smith* » في تصور دين الساميين اعتمادا كاملا على هذا المبدأ (٥٦) . كما أن الأبحاث الخاصة بأديان

الشعوب البدائية ، قد أدت إلى نفس النتيجة . فالرأى القائل أن الطقوس تسبق (الدجما) ، وأنه يمكن فهم (الدجما) بعد فهم الطقوس ، قد أصبح معترفا به عند كثير من الباحثين كحقيقة رئيسية في « الأثرولوجى » ، و علم « الأثروبولوجى الاجتماعى » .

ولكن الاتفاق مع نتائج البحث الحديثة قد ذهب أبعد من ذلك ، فقد ظهر كذلك فى مجالات قد يشك أن يكون لمؤلف كولانج أى أثر مباشر فيها . فقد قدم لنا أخيرا « أوزينر » الفكرة الخاصة بأنه إذا أراد تاريخ الدين أن يكتشف المصادر الحقيقية للحقيقة ، فإنه لا يستطيع الاكتفاء بالصورة الخاصة (بالآلهة) ، كما تظهر فى (معبد الآلهة) الخاص بأديان تعدد الآلهة المختلفة (٥٧) . ولكتنا عندما ندرس « La Cité antique » فإننا نكتشف لدهشتنا أن (كولانج) قد دافع قبل (أوزينر) بحيل كامل عن نفس النظرية الرئيسية ؛ وأن رأيه يعتبر فى الواقع إحدى البنورا الأولى التى قام عليها البحث بأسره . كما أن أول أبحاث كولانج (رسالته للدكتوراه) (٥٨) قد عنى كذلك بمشكلة الأهمية الدينية (نار المدفأة) . ومن هذه الفكرة بدأ مؤلفه (المدينة القديمة) لييان أن عبادة نار المدفأة كانت قائمة قبل أن تتطور منها عبادة الآلهة المشخصة ذات الخصائص المحددة الفردية .

ويقول كولانج : (عندما أصبحت شعوب اليونان وإيطاليا قادرة على تخيل آلهتها أشخاصا ، وأعطت لكل منها اسما ... وصورة شخصية ... عندئذ أصبحت العبادة القديمة نار المدفأة خاضعة للقانون المبرد ، الذى فرضه الفكر الإنسانى فى هذا العصر على كل اعتقاد دينى . فقد أصبح (مذبح النار) مشخصا ، وأطلق عليه اسم (فستا) Vesta . ووفقا لما هو مألوف ومتبع فإن الاسم السكى Nom common قد حل مكانه اسم علم

nom propre ولم تتلاش قط آثار (٥٦) الاعتقاد البدائي القائل أن الشيء المقدس هو ناز المدفاة .

وقد شرح (أوزير) بنفس الطريقة تماما ، كيف أصبحت الأسماء القديمة الدينية السككية ، أسماء أعلام ، وكيف صاحبت هذه الطريقة الفيلولوجية التطور الديني الحتمى ، وساعدت على تقدمه إلى أعلى درجة مستطاعة (٦٠) . وقد يكون هناك ميل إلى افتراض أن مسألة الاتفاق بين الاثنين ، كانت مجرد صدفة ، وأن هذا المثل مثل فردى ، لا يصح الاهتمام به . ولكن الأمر ليس كذلك بالمرّة . فإتينا نصادف اتفاقا حقيقيا فى المبدأ . فإن كولانج مثل أوزير ، بل وقبله قد وضع المبدأ الرئيسى الخاص بأنه لا توجد وسيلة يعتمد عليها فى تحليل الأفكار البدائية الدينية أفضل من التحليل اللغوى . وقد حاول فى هذا الشأن أن يوضح الصلة بين patricii (و) patres ، ومعانى كلمات agnatio و Cognatio ومشكلات أخرى من نفس النوع (٦١) . وقد احتفظ فى مؤلفاته الأخيرة بهذا المنهج ، بل وحاول التوسع فى النواحي الرئيسية فيه . وقد جدد له التحليل الوسيلة الخاصة بفهم الصلات الاجتماعية وعاداتها . وحصل بفضل على تفسيرات تدعو إلى الدهشة . وقد أجمع الخبراء على القول بأن الأبحاث التى قام بها كولانج باتباع هذه الوسيلة هى نماذج لفن التفسير الفلسفى والتاريخى (٦٢) . يتضح من هذا أن ما أنجزه كولانج فعلا فى البحث كان أشد خصوصية ، وأكثر تنوعا ، وأعظم مرونة مما تتوقع من المعنى الضيق والجامد ، الذى تصور عن المعرفة التاريخية فهذا المعنى لا يجعل المؤرخ مقيدا لحسب ، بل إنه يعنى أن عليه أن يخضع نفسه تماما لسيطرتها . فقد كان المعيار الذى اتبعه هو عدم السماح لكاتب التاريخ بأن يسمع ، إذ عليه أن يدع النصوص ويجدها لتتكلم . غير أن هذه النصوص فى ذاتها لا تقول شيئا إلى أن ترغبها جهود المؤرخ

على الكلام . فهي ليست فقط غير تامة ، بل هي في أغلب الأحيان غامضة ومتناقضة . ويحتاج من أجل هذا الإيضاح ، وإزالة التناقض إلى فن خاص بالتفسير . إنه فن التفسير التاريخي « hermeneutics » ، الذي يزداد صعوبة بازدياد انمزاله عن موضوع البحث . ويحتاج هذا الفن إلى مساعدات جديدة ، بمجرد اقترابنا من الحد الفاصل بين التاريخ وما قبل التاريخ . ومن أجل الخدمات التي قدمها كولانج إسهامه في تقدم هذا الفن التفسيري . ويمكن تشبيه ما أنجزه في « المدينة القديمة » بما يقوم به عالم الحفريات ، عندما يلجأ إلى الطبقات الجيولوجية القديمة ، التي تلهمه عند قيامه بالبحث فيها بآراء تساعده على استبصار عالم الكائنات الحية .

لم يسمح بالطبع كولانج لمنهجه الخاص بالانطلاق في أكثر مؤلفاته أهمية ، مثلما سمح له في مؤلفات شبابه . فقد كان خاضعا للمدف الأول الخاص بإثبات نظرياته الخاصة به . وقد عاق هذا العبء حرية العمل ، وكان سببا في تورطه في طائفة من الأبحاث التفصيلية ، وفي هذا الشأن ، تبين كتاباته المتأخرة تغيرا واضحا في الأسلوب . ولقد قيل بحق أن هناك أزمة عنيفة عميقة ، قد استطاعت أن تقسم حياته في العمل إلى قسمين متميزين واضحين (٣) . ولكن الوحشة الباطنية لعمله ، لم تتعرض للخطر ، أو تتحطم من جراء هذا النوع من الانقسام في العمل ، الذي كان عليه أن يصمم على قبوله . فقد اعتمدت هذه الوحدة على تصور قام باتباعه بأصرار من البداية إلى النهاية . يقول « جورو Guiraud » أن « لدى فيستيل دي كولانج » ثروة من الأفكار الخاصة بتقدم الإنسانية . وأن هذه الأفكار متماسكة بعضها ببعض . وقد فضل كولانج الاحتفاظ بهذه الأفكار لنفسه في العادة . ولكن بين آن وآخر ، كان يحدث أن تسرب بعض هذه الأفكار بين سطور مؤلفاته . فهو مثلا بعد أن يقرر الاختصار على مشاهدة

الجزئيات ، قد يتطلق فجأة من الدائرة الضيقة التي سجن نفسه بها ، إلى تأملات بعيدة في المستقبل والماضي ، يوجه بواسطتها نظر القاري إلى آفاق أوسع ، ولم يقاوم هذا الميل الذهني . فبالرغم مما قاله عن عدم اعتماد التاريخ على أى أبحاث عميقة ، بل على تدعيم وقائع ، وتحليلها ، والربط بينها وبين وقائع أخرى ، وتقرير الصلة بينها ، فإن طريقة عرضه التاريخي قد تمخضت عن فلسفة معينة ، قد تكون معارضة لرغبات المؤرخ (٦٤) .

وقال كولانج مرة عن نفسه أنه يفضل ترك ذاته على سجيته ، على اضطرابه إلى إخفاء نفسه في الأعماق ، لأن هذا الإخفاء يجعله يزداد ضيقا وتبرما . وقد نجح ، والفضل لمنهجه الذي جعله يندفع إلى الأعماق البعيدة ، التي يندر للأبحاث التاريخية التي سبقته طرقها .

إذا توقفتنا عند هذه النقطة ، لكي نبحت مرة أخرى بحثنا شاملا تطور الملل الأعلى للمعرفة التاريخية خلال القرن التاسع عشر ، فإن النتيجة الرئيسية لبحثنا ، هي كما أرى ، أتنازسى إلى الزعة التاريخية ، إذا ركزنا الاهتمام على ناحيتها السلبية والهدامة ، واعتبرناها مجرد تمهيد لمذهب الشك ، والمذهب النسبي . فقد ترتب عليها من النواحي الفلسفية مهمة أخرى أكثر عمقا . فلا يخفى أنه بعد أن تم اكتشاف قوة التفكير التاريخي ، وذاع في شتى المجالات ، قد أصبح من المتعذر للميتافيزيقا في صورتها الدجائية القديمة ، أن تبث مرة ثانية . وكان من الضروري أن ترفض أية صورة لتفسير العالم ، تحاول أن تعرف الوجود والضرورة في قضايا قليلة عامة . وقد انصب في العقل الإنساني من كافة النواحي ، وفرة من المواد ، لم يكن مستطاعا السيطرة عليها باتباع هذه الوسيلة . وبدا أنه لا مفر ، ولا خلاص ، لمواجهة هذا الموقف ، إلا باللجوء إلى الوقائع المنعزلة ، وإلى اتساع التخصص . وذهب فصل المعرفة في هذا السبيل بعيدا ، حتى بدا أن كل

بمجموعة من الوقائع ، تكون « علما ، مفردا ، وأن جميع هذه العلوم ترتبط بعضها ببعض في نفس الوقت ، بأوهى الروابط . في هذه اللحظة التي زاد فيها خطر تفتيت المعرفة ، أظهرت النزعة التاريخية ، قدرتها على التعزيز ، والتدعيم ، والتوكيد . فليس من شك في أن هذه النزعة التاريخية قد سعت نحو الوحدة في مجال آخر غير الميتافيزيقا ، وحاولت المحافظة على هذه الوحدة باتباع وسائل أخرى ، فالكلمات « تعدد » و « تنوع » و « تغير » و « تطور » لم تعد تبدو كاشياء معارضة للوجود ، بل أصبحت تبدو وثيقة الارتباط بها . ولم تعد النزعة التاريخية ، ترى الوجود في الغيبات ، أو الفكرة المطلقة ، بل أنها أرادت أن تثبت بهذا الوجود فقط في العقل الإنساني ، وفي الإنسانية جمعاء . كانت هذه هي المسألة الكبرى ، التي لم تساهم فلسفة التاريخ وحدها في إنجازها ، بل شارك فيها كذلك علم التاريخ مشاركة واضحة . وقد اتجه العلم التاريخي نفسه بالطبع في عدة اتجاهات مختلفة . وهي وإن كانت مختلفة ظاهريا ، إلا أنها كلها كانت تسعى وراء نفس الغاية . ونحن إذا قمنا بفحص هذه المحاولات المختلفة وتأملناها بأجمعها مليا ، فإنه سيتضح لنا ، أنه بالرغم من أنها لم تستطع أن تقدم حلا موحدا وعاما للمشكلة ، فإنها كلها تقوم بمهمة مشتركة ، تستفر عن ازدياد فهم العناصر الجزئية ، ووضوحها كما أن كل عنصر سيعرف ، ويكتشف اكتشافا كاملا في طبيعته الحقيقية .

ملاحظات

(١) بزوغ النزعة التاريخية : هردر

(١) حاولت في أحد مؤلفاتي المبكرة أن أثبت مجرى البحث التاريخي تفصيلاً ، واني الآن أشعر بالرضا لأن أحد المؤرخين البارزين قد قام بتدعيم هذا التفسير الأصلي الذي قدمته من قبل ، كما قام بتبنيته . فقد قل فردريك ماينكه Friedrich Meinecke بداية الفكر التاريخي إلى القرن الثامن عشر ، وخصص الجزء الأول لمؤلفه بأسره لوصف هذا العصر ، انظر كتاب - « لارنت كاسير » E. Cassirer « غزو العالم التاريخي » Die Eroberung der Geschichtlichenwelt وكتاب كاسير الآخر « فلسفة الاستنارة » Die Philosophie der Aufklärung وكتاب « ماينكه » Die Entstehung des Historismus « بزوغ النزعة التاريخية » .

(٢) انظر كتاب « فيتر » E. Fueter « تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة » Geschichte der neuen Historiographie

(٣) انظر كتاب « لارنت كاسير » E. Cassirer « جوته والتاريخ العالمي Goethe und die geschichtliche Welt.

(٤) انظر كتاب موريس M. Morris « جوته الشاب » Der junge Goethe

(٥) انظر كتاب فيلم دلتاي W. Dilthey « فهم الإنسان وتحليله في القرنين الخامس عشر والسادس عشر

Auffassung und Analyse des Menschen im 15 und 16 Jahrhundert
الجزء الثاني ص ٢٤

(٦) انظر « هردر » Herder في « Reise journal von 1769 » من المؤلفات .

الكاملة التي نشرها « سوفان » B. Suphan الجزء الرابع ص : ٣٨ .

(٧) انظر « هردر » Herder من فلسفة التاريخ إلى الحضارة الانسانية نشر سنة ١٧٧٤

« في مؤلفاته الكاملة » (الجزء الخامس ص ٥٢٧)

Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit

(٨) نفس المصدر ص : ٥١٣ .

(٩) نفس المصدر ص : ٥٠٩ .

(١٠) نفس المصدر ص ٥١١ .

- (١٨) قس المصدر من ١٧٣٠ — انظر الى كتاب « ماينكه » « F. Meinecke » — بزوغ الزعة التاريخية « Die Entstehung des Historismus » لمعرفة موقف هردير من القرون الوسطى .
(١٩) انظر كتاب كورف « H. A. Korff » ، الفكر في عصر جوته ،
Geist der Goethezeit
(٢٠) الأشعار الألمانية من :

Oh Rousseau ! den die Welt im Vorurteil verkannt ,
Das wahre grosse Mass des Menschen in der Hand,
Wägst Du, was edel sei, wenns gleich das Volk verdammet,
Du wägst das Kronnengold, und was auf Kleidern flammet
Du wägst, es wird Staub ! Seht das sind Eure Götter !
Ein Mentor unserer Zeit wirst Du der Ehre Retter .

(٢١) أظنر كتاب هردير « Herder » ، « الإنسان » « Der Mensch »
الجزء الخامس من « مؤلفاته الكاملة »

- (٢٢) انظر كتاب Korff « المصدر السابق » الجزء الأول من ٨٨ .
(٢٣) انظر جوندولف « F. Gundolf » في كتابه التاريخ والفلسفة : مقالات مقدمة الى لارنت كاسير « Philosophy and History » Essays presented to E. Cassirer من ٢٨١ وفي هذا الكتاب ذكر « جوندولف » أنه من الصعب أن تخيل وانكه بغير هردير كما أنه يتصور كذلك تخيله بغير « نيور » « Niebuhr » .
(٢٤) انظر « ماينكه » « Meinecke » بزوغ الزعة التاريخية « Die Entstehung des Historismus » ومقال ماينكه في مجلة الصحافة der Preuss وكتاب « بايجاب » « Beigabe » ليوبولد فون رانكه « Leopold von Ranke » الجزء الثاني من ٦٣٢

(٢) الرومانتيكية وبدء العلم النقدي للتاريخ : نظرية الأفكار التاريخية :

- (١) انظر « فون ييلوف » « G. Von Below » ، وماينكه « في كتابه : « الكتابة التاريخية - الألمانية من حرب التحرير الى يومنا هذا »
(٢) انظر « فيتر » « E. Fueter » في كتاب « تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة »
Geschichte der neuen Historiographie من ٤١٨ .
(٣) انظر كتاب « شليجل » « Schlegel » إشارة الى أغان ألمانية قديمة للأخوين جريم « Anzeig der altdutschen Wälder der Brüeder Grimm .
في مؤلفاته الكاملة الجزء ١٢ من ٢٢٣ .
(٤) انظر كتاب « جوش » « G. P. Gooch » التاريخ والمؤرخون في القرن التاسع عشر .
History and Historians in the Nineteenth Century . من ٥٧ .

- (٥) انظر كتاب « نيبور » B. G. Niebuhr
التاريخ الروماني Roemische Geschichte الجزء الأول من ١٧٩ .
وكذلك كتاب « فيتر » Fueter نفس المصدر ص ٤٦٧
(٦) انظر « جوش » « Gooch » نفس المصدر ص ١٩
(٧) انظر خطابات سنة ١٧٩٤ 1794 Briefe aus dem Jahre
وانظر « روتهاكر » Rothacker
« Einleitung in die Geisteswissenschaften » مدخل إلى المعرفة الإنسانية
(٨) انظر « جوش » « Gooch » نفس المصدر ص ١٩
(٩) انظر « نيبور » « Niebuhr »
نفس المصدر ص ٢٠٨ — وانظر فيتر Fueter نفس المصدر ص ٤٧٠
(١٠) « جوش » « Gooch » نفس المصدر صفحتي ١٩ ، ٧٨
(١١) انظر كتاب « لامبرخت » « K. Lamprecht » « مقدمة في التفكير التاريخي »
« Einführung in das historische Denken » ص ٤١
١٢ — انظر « فيتر Fueter » للمصدر السابق (الجزء الأول) ص ٤٣ .
١٣ — انظر « جوتيه J. W. von Goethe » « حكم وتأملات Maximen
und Reflexionen » رقم ٢٨٧ ص ٧٣ في مؤلفاته الكاملة الجزء الواحد والعشرين .
١٤ — المصدر السابق رقم ٣٢٨ ص ٦ .
١٥ — انظر « كرونتش B. Croce » « نظرية الكتابة التاريخية وتاريخها » الترجمة
الإنجليزية « دوجلاس أنسلي Douglas Ainslie » « Theory & History of
Historiography » ص ٣٠٠ .
١٦ — انظر « رانكه L. Ranke » « السلطات الكبرى Die grossen Mächte
— مؤلفاته الكاملة الجزء العاشر ص ٤٢٢ .
١٧ — نفس المصدر ص ٤٨٢ .
١٨ — « ييلوف Below » « الكتابة التاريخية الألمانية من حرب التحرير إلى يومنا هذا
Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen
bis zu Unsern Tagen »
١٩ — رانكه L. Ranke نفس المصدر ص ٤٧٦ .

- ٢٠ — انظر « جوش Gooch » المصدر السابق .
- ٢١ — قديماً كد هذه المسألة كل من « فيتر Fueter » ، (المصدر السابق ص ٣٦) «
 « ييلوف Below » (المصدر السابق ص ٥٠) بالرغم من اختلاف تفسيرهما .
- ٢٢ — انظر كتاب « ديتر Diether » « ليوبولد رانكه سياسياً Leopold von Ranke als politiker » ص ٥٧٢ — وكذلك كتاب « روتهاكر » السابق الذكر ص ١٦١ .
- ٢٣ — « رانكه Ranke » ، خطاب إلى « هينريش ريتز Heinrich Ritter » في يوم الجمعة ٦ أغسطس سنة ١٨٢٠ .
- ٢٤ — « كروتنه Croce » المصدر السابق ص ٢٩٢ .
- ٢٥ — انظر « ريتز Ritter » ، « تطور المعرفة التاريخية إلى معرفة توجيهية تأملية »
 Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an den fuhrenden Werken betrachtet ص ٢٧٦ .
- ٢٦ — انظر « فيتر Fueter » المصدر السابق ص ٤٧٧ من أجل مسألة رانكه مؤرخاً سيكولوجياً .
- ٢٧ — انظر « دوف Dove » في كتاب « : مؤلفات القوة Ausgewahlte Schriften » ص ١١٢ .
- ٢٨ — انظر المرجع السابق ص ٢٢٩ .
- ٢٩ — انظر إلى كتاب « فستر Fester » أفكار همبولت و رانكه Humboldts und Rankes Ideenlehre « من أجل أي خاص ل أخرى ص ٢٣٥ — وقد عبر رانكه عن معارضته لهجلاً بوضوح في كتابه : « حول التاريخ الحديث Über die neuren Geschichte » ، وانظر إلى كتاب « هايم R. Haym » « سيرة حياة فلهم فون همبولت- وخصائصه Wilhelm von Humboldt Lebensbild und charakterisrik » (٣٠) انظر همبولت Humboldt « حول مهمة الكتاب التاريخيين Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers » في مؤلفاته الكاملة — الجزء الرابع ص ٣٥ .
- (٣١) انظر « همبولت Humboldt » « تدهور القوة الحرة اليونانية وسقوطها : Geschichte der Verfalls und Untergang der reichischen Freistaaten » ص ١٦٣ .
- (٣٢) انظر « همبولت Humboldt » « حول مهمة الكتاب التاريخيين الجزء الرابع » ص ٢٧ .

(٢٣) انظر كتاب « Fuetter » من المجلد ٤٧٥ لمعرفة الصلة بين الرومانتيكية ونظرية الأفكار التاريخية .

(٢٤) انظر « شرايخ » E. Spranger ، « قبلهم فون همبولت والأفكار الإنسانية » Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee ، ص ١٩٢ .

(٢٥) « رانكه » L. Ranke ، في كتاب « مقالات سياسية » Politisches Gesprach ، وانظر إلى كتاب « ماينكه » meinecke ، بزوغ النعنة التاريخية من أجل تصور « الروح الحق » .

(٢٦) « همبولت » Humboldt ، في كتاب « مشروع العلم الأنثروبولوجي المقارن » Plan einer vergleichenden Anthropologie : ، في مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ص ٢٩٦ .

(٢٧) انظر « همبولت » ، في مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ص ٤٨ .
(٢٨) « رانكه » L. Ranke ، — انظر كتاب « التاريخ الألماني في عهد الإصلاح » Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation الجزء الأول ص ٨١ .

(٢٩) « همبولت » Humboldt ، في كتاب تأملات حول تاريخ العالم Betrachtungen ueber die Weltgeschichte ، ص ٢٥٧ .

(٤٠) « رانكه » Ranke ، في كتاب لزيادة قوة البروتستانتية الألمانية Be festigung des deutschen Protestantismus ، ص ٦٧ .
(٤١) انظر بصفة خاصة إلى النقد الذي وجهه « لامبرخت » ، إلى نظرية رانكه للأفكار في كتاب « أيديولوجية رانكه والرائكية الأولى » ، ص ٢٦ .

Ranke's Ideenlehre und die Jungrankians

(٣) الوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخية : تين

١ — انظر ص ٢٢٩ السابقة .

(٢) « أوجست كومت » A. Comte ، في خطاب إلى فاللا « valat » في ٨ سبتمبر سنة ١٨٢٤ — انظر كتاب ليفي بربل « Levy-Bruhl » ، « فلسفة أوجست كومت » La philosophie d'Auguste Comte ، ص ٧٠ .

(٣) انظر إلى مقدمة كتاب « كاسير » E. Cassirer ، « مشكلة المعرفة » Problem of knowledge ص ٩٤٨ من أجل قانون المراحل الثلاث
(٤) انظر كومت « Comte » ، « القهرس العام منصف السياسة الوضعية »

« Appendice général » Systeme de Politique Positive

الجزء الرابع .

انظر إلى كتاب : « لين بريل » السابق ذكره لمرفة تفاصيل أخرى عن الصلة بين علم الاجتماع وعلم الأحياء وعلم النفس في مذهب كومت .

(٥) انظر بكل « H. T. Buckle » في كتاب « تاريخ الحضارة في بريطانيا »

History of civilization in England الجزء الأول الفصل الأول ص ٣٥ .

(٦) انظر تين « H. Taine » في كتاب « حياة تين وخطاباته »

H. Taine — Vie et Correspondance

الجزء الثاني ص ٧ (1853 - 1870)

— « مونو » « G. Mono » أعلام التاريخ رينان — تين — ومشييه Les Maitres

٦. de l'histoire: Renan, Taine Michelet

(٧) كتب تين « في خطاب له في ٢٤ يونية سنة ١٨٥٢ » لقد فرغت من قراءة كتاب

« هيجيل » (فلسفة التاريخ) لأنه كتاب شائق ، وإن كان مجرد فرض ، ويفتقر إلى الدقة .

انظر « مونو » Monod نفس المصدر ص ٨٥

(٨) تين « Taine » في فلسفة الفن « Philosophie de l'Art » اعتمدت في

هذه الرواية على مقال لي بعنوان البراهين الطبيعية والإنسانية في فلسفة الحضارة

Naturalistische und humanistische Begründung der kulturphilosophie

وقد رجعت إلى هذا المقال من أجل نظريات تين التاريخية الفلسفية وخاصة نظرية الجبرية

وحيثما هنا فقط تحديد العوامل الأبتمولوجية البحتة في نظره إلى التاريخ .

(٩) انظر « مونو » Mono نفس المصدر ص ٦٤

(١٠) — تين « Taine » في كتابه تاريخ الأدب الإنجليزي Histoire de la

littérature anglaise الجزء الأول المقدمة ص ٩

(١١) انظر أولار « A. Aular » تين مؤرخ الثورة الفرنسية Taine Historien de

La révolution française.

(١٢) انظر « فون سيبل » H von Sybel حول مهمة الكتابة التاريخية الألمانية

الحديثة .

über den Stand der neuen deutschen

Geschichtsschreibung ٢٢٣

(١٣) انظر فيتر **Fueter** تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة **Geschichte der neuen Historiographie** ص ٨٧

(١٤) انظر كروتشه «Crocce» نظرية الكتابة التاريخية وتاريخها
Theory and History of Historiography ص ٦٦ — ٦٧

(١٥) انظر كتاب «تين» مقدمة وتاريخ **Introduction. Histoire**

(١٦) انظر كتاب «مسألة الحكم» **Das Erkenntni problem**

الجزء الثاني ص ١٦

(١٧) انظر فيتر «Fueter» قس المرجع ص ٨٤

٤ — النظرية السياسية والدستورية أساسا للكتابة التاريخية

(١) انظر فون يلوڤ **v Below** في كتابه «الكتابة التاريخية الألمانية»

Die deutsche Geschichtsschreibung ص ٣٨

من أجل أي تفاصيل عن الخلاف بين المؤرخين السياسيين ورائكه والرومانتيكية

(٢) انظر قس المصدر السابق ص ٤٣

(٣) انظر تريلتش «Troeltsch» عن «الزعة التاريخية» **Der Historismus**

ص ٣٣

(٤) انظر درويسن «J.G.Droysen» في كتاب «خلاصة التاريخ» **Grundriss der Historik**

الفصل الخامس بالمنهج التاريخي — الفقرة ٨ صفحة ٩

(٥) انظر صفتي ٢٤٤، ٢٤٥ من كتاب **Problem of knowledge**

(٦) انظر درويسن «Droysen» في مقال له بعنوان تقدم التاريخ إلى مرتبة المعرفة

«**Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft**»

وقد ظهر لأول مرة في مجلة فون سيل **von Sybel** ثم أعيد طبعه في ملحق لكتابه

درويسن خلاصة التاريخ **Grundriss der Historik** صفتي ٤٧ — ٦٨

وفيه يعلق «درويسن» على ترجمة كتاب بكل **Buckle** تاريخ الحضارة في إنجلترا إلى

اللغة الألمانية

(٧) انظر مناقشة الدرس الألمانية لدى تريلتش **Troeltsch** قس المرجع صفحة ٣٠٣

(٨) انظر درويسن **Droysen** في كتابة خلاصة التاريخ **Grundriss der Historik**

الفقرة ١٧

(٩) انظر « مومسن T. Mommsen » ، « نظام التريونات الرومانية في النظام الإداري »
Die roemischen Tribus in administrativer Beziehung.

(١٠) انظر « فيلاموفيس — ميلاندورف Wilamowitz - Meellendorff »
 « في تاريخ الفيلولوجي Geschichte der Philologie » الجزء الأول ص ٧٠ .

(١١) انظر المرجع السابق من أجل تفاصيل أخرى ص ٥٥ .

(١٢) انظر « فيتر Fueter » ، « تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة Geschichte der neuen Historiographie » ص ٥٥٢ .

(١٣) انظر « كتاب ريتز M. Ritter » ، « ليوبولد رانكه » ، تطور فكره وكتابات
 التاريخية — **Leopold von Ranke, seine Geistesentwicklung und seine Geschichtsschreibung** —
 « Below » ، « ييلوف » ، ٢٠ — المصدر السابق ص ١٢٢ .

(١٤) « مومسن T. Mommsen » ، في كتابه « مقالات وتنبهات Reden und Aufsätze »

(١٥) « جوش G. P. Gooch » — المصدر السابق ص ٤٦٥ .

(١٦) انظر دوف A. Dove في كتابه « كلمة حول عصور التاريخ الحديث » Vorwort
 zu über die Epochen der neuen Geschichte ص ١٦١ .

(١٧) انظر (ماير E. Meyer) ، « رومي » (إمبراطوريته وملكه وحكمه Caesars, Monarchie, und das Principet des Pompejus)

(١٨) « مومسن Mommsen » (التاريخ الروماني Remische Geschichte)
 الجزء الأول ص ٩١١ .

(١٩) « مومسن Mommsen » (خطاب المهاد Rektoratsrede) سنة ١٨٧٤ —
 ص ١١ .

(٢٠) طهر هذا الخطاب لأول مرة في مجلة Gartenlaube وأعيد طبعه في كتابه
 ماير Meyer بعنوان (كتابات مختصرة عن نظرية التاريخ والتاريخ الاقتصادي والسياسي)
 « Kleinere Schriften zur Geschichtstheorie und zur Geschichte des Altertums »
 « Wirtschafflichen und politischen Geschichte des Altertums »
 ص ٥٢٩ .

(٢١) « مومسن Mommsen » المرجع السابق ص ١٤ .

:(م ١١ — في المعرفة التاريخية)

٥ - التاريخ السياسي وتاريخ الحضارة : بوركار

(١) انظر فيتر Fueter تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة Geschichte der neuen Historiographie م ٣٥٥ — — انظر كتاب (لاونست كاسيرير E. Cassirer) « تاريخ الاستنارة Philosophie der Aufklarung » من أجل مؤلفات فولير وأهميته مؤرخاً .

(٢) انظر شافر D. Schafer (اللهمه الحقيقية للتاريخ — Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte: م ٣٦٤ .

(٣) انظر جوتهايم E. Gotheim (مشكلة تاريخ الحضارة Die Aufgaben der Kulturgeschichte: م ٦٠ .

وقد أجاب شافر Schafer في كتابه التاريخ وتاريخ الحضارة Geschichte und Kulturgeschichte: (الجزء الأول م ٢٩١ .

(٤) انظر يودل Friedrich Jodl في كتابه (الكتابة التاريخية في تاريخ الحضارة ، تطورها ومشكلاتها — Die Kulturgeschichtsschreibung, ihre Entwicklung, und ihr Problem.) من أجل مؤلفات ريتل Riehl ، و (فريتاج Freytag) . وانظر كذلك البيانات المتضمنة لفيتير Fueter في المرجع السابق ذكره م ٥٦٦ ، كما يمكن الرجوع إلى كتاب جوش Gooch السابق ذكره م ٥٧٣ .

(٥) نيتشه Nietzsche في كتابه (أفكار في غير أوانها Unzeitgemasse Betrachtungen.) في مؤلفات نيتشه الجزء الأول م ١٩٠ .

(٦) نيتشه Nietzsche عن (مزايا التاريخ ومساوئه للحياة Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.) الجزء الأول من المؤلفات م ٧٧٩ .

(٧) المرجع السابق م ٢٩٢ .

(٨) جوتهايم Gotheim المرجع السابق م ٥ .

(٩) هيجل G. W. F. Hegel في « فلسفة القانون Rechtsphilosophie » وفي مؤلفاته الكاملة الجزء السادس الفقرة ٢٥٨ ، م ١٩٥ .

(٧٠) انظر ريتز M. Ritzer من أجل أى بيئة عن هذا الرأى فى كتاب (تطور المعرفة التاريخية إلى معرفته توجيهه تأمليه - Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an dem führenden Werken betrachtet ٣٨٨ ، ٣٨٢ صفحتى .

(٧١) انظر فون يلوڤ V. Below (الكتابة التاريخية الألمانية Die deutsche Geschichtsschreibung ١٤٠ .

(٧٢) انظر يوركار J. Burckhardt « تأملات فى تاريخ العالم - Weltgeschichte liche Betrachtungen فى مؤلفاته الكاملة الجزء السابع ٤٩ .

(٧٣) نفس المصدر السابق ٢٥ ، ٧٣ .

(٧٤) الأشعار الأصلية من

Übermacht, ihr Könnt es spüren

Ist nicht aus der welt zu bannen,

Mir gefällt zu conversieren

Mit Gescheiten mit Tyrannen.

(٧٥) انظر بصفة خاصة إلى كتاب يوركار Burckhardt « حضارة النهضة فى إيطاليا Kultur der Renaissance in Italien » ، ومن أجل مناقشة كاملة لهذه المسألة انظر كتاب كارل ييل Karl Jöel « ياكوب يوركار فيلسوفاً للحضارة - Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph ١٦٠ .

(٧٦) يوركار Burckhardt « تأملات فى تاريخ العالم - Weltgeschichtliche Betrachtungen ٤٢ .

(٧٧) رانكه Ranke « تاريخ العالم - الجزء الثالث Weltgeschichte ٨٠ .

(٧٨) للرجع السابق الجزء الثامن ١٧٥ .

(٧٩) للرجع السابق ٦٠ .

(٨٠) انظر لأى تفصيلات أخرى إلى كتاب كاسيرير E. Cassirer « فلسفه الاستقارة Philosophie der Erklarung ٢١٠ .

(٨١) يوركار Burkhardt نفس المرجع ١٣٦ .

(٢٢) انظر ييل Joel للرجع السابق ذكره ص ٦٤ من أجل الصلة بين بوركار Burkhardt ولفنه التشاؤم.

(٢٣) انظر فون ييلوف V. Below في كتاب «الكتابة التاريخية الألمانية» ص ٧٠
Die deutsche Geschichtsschreibung.

(٢٤) انظر شوبنهاور A. Schopenhauer «العالم لإرادة وفكر»
Wille und Vorstellung في مؤلفاته الكاملة الجزء الثاني ص ٥٠٤.
(٢٥) للرجع السابق ص ٦٠.

(٢٦) للرجع السابق الفقرة ٣٦ ص ١٧٠.

(٢٧) مومسن Mommsen «خطاب المائدة» Rektoratsrede ص ٩١.

(٢٨) بوركار Burckhardt للرجع السابق ص ١٦٣.

(٢٩) للرجع السابق ص ١٦٧.

(٣٠) شوبنهاور A. Schopenhauer للرجع السابق الفقرة ٣٦ ص ٢٧٠.

(٣١) بوركار Burckhardt «الكتاب السنوي لبال سنة ١٩١٠ ص ١٠٩، ذكرها ييل
Joel للرجع السابق ص ٧٣.

(٣٢) بوركار Burckhardt «تأملات في تاريخ العالم» Weltgeschichtliche
Betrachtungen ص ١٠٠.

(٣٣) للرجع السابق.

(٣٤) بوركار Burckhardt الفصل المسمى «حول السعادة والتعاسة في تاريخ العالم».

من كتاب «تأملات في تاريخ العالم» Weltgeschichtliche Betrachtungen
ص ١٩٢.

(٣٥) للرجع السابق ص ٦٠.

(٣٦) للرجع السابق ص ١٩١.

(٣٧) انظر فون ييلوف V. Below للرجع السابق ص ٧١.

(٣٨) نيتشه F. Nietzsche أفكار في غير أولتها Unzeitgemasse Betrachtungen
الجزء الأول — ص ٣١٠ من مؤلفات نيتشه.

(٦) نظرية النماذج السيكولوجية في التاريخ : لامبرخت :

(١) قد ذكر بيان عن هذه الكتب في كتاب « برنهيم » Bernheim مرجع في التهج التاريخي وفلسفة التاريخ .

Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. ٧٨

(٢) قد أكد لامبرخت في محاضراته عن « المعرفة التاريخية الحديثة » Moderne Geschichtswissenschaft ، تقديره الحماسي للعصر الاجتماعي الفلسفي في التاريخ الذي يعتبر أساس التفسير الرومانتيكي للتاريخ بأكمله ، وقد لاحظ لامبرخت بصفة خاصة أن صور الوعي التي يبر عن جانبها القوى تسييراً طياً الاصطلاح الروح القومية تمثل بوضوح القوى الحية لطريق التاريخ ، وإن كان لامبرخت اتباعاً لعلم النفس الحديث لم يسمح بأى رجوع جوهري إلى تصور الروح — انظر كتاب « مقدمة الفكر التاريخي » . Einführung in das historische Denken ٦٦ .

(٣) لامبرخت « Lamprecht » في كتاب تقدم معايير التطور التاريخي . Der Normal verlauf geschichtlicher Entwicklung . ٧٣ .

(٤) المرجع السابق ٢٢ .

(٥) انظر كذلك لامبرخت « Lamprecht » النشأة القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft ٣ .

وانظر كذلك « منهج تاريخ الحضارة » Die Kulturhistorische Methode ٣٦ ، ٣٣ .

(٦) لامبرخت « Lamprecht » المعرفة التاريخية الحديثة ، Moderne Geschichtswissenschaft ٨٩ « منهج تاريخ الحضارة » Die kulturhistorische Methode ٣٢ .

(٧) انظر الكتاب صفحي ٣٩ ، ٤٠ .

(٨) لامبرخت « Lamprecht » المعرفة التاريخية الحديثة ، Moderne Geschichtswissenschaft ١٦٠ .

وانظر بصفة خاصة « منهج تاريخ الحضارة » Die kulturhistorische Methode ١٢ .

(٩) انظر كتاب إيني بريل Levy-Bruhl « فلسفة كونت » La Philosophie d'Auguste Comte من أجل أى تفاصيل عن صراع كونت مع علم النفس المعاصر في فرنسا .

(١٠) لامبرخت « Lamprecht » المعرفة التاريخية الحديثة ، Moderne Geschichtswissenschaft ١٥ .

(١١) نفس المصدر ٦٤ .

(١٢) لامبرخت « Lamprecht » الحياة الاقتصادية في ألمانيا في المصغر القديم والأوسط ،

Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter .

- (١٣) لامبرخت كتاب « المقدمة » ص ٤٤ - ص ١٤٣ .
- (١٤) لامبرخت « الناية القديمة والحديثة المعرفة التاريخية » *Alte und neue Richtungen* . ص ٧٠ .
- (١٥) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة » *Moderne Geschichtswissen* . schaft ص ١١٩ .
- (١٦) لامبرخت « المقدمة » ص ٩٣٦ .
- (١٧) المصدر السابق ص ١٣٩ .
- (١٨) المصدر السابق ص ١٣٩ .
- (١٩) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة » *Moderne Geschichtswissen* — schaft ص ٩١ .
- (٢٠) المصدر السابق ص ٩٢ — والمقدمة ص ١٤٩ .
- (٢١) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة » *Moderne Geschichtswissen* — schaft ص ٩١ .
- (٢٢) انظر على سبيل المثال الفصل الختامي في كتاب « ريتز » *M. Ritter* التاريخ السياسي وتاريخ الحضارة . ص ٤٢٩ *Die politische Geschichte und die Kulturgeschichte* .
- (٢٣) انظر على سبيل المثال لامبرخت *Lamprecht* في كتابه عن « منهج تاريخ الحضارة » . ص ٣٦ .
- (٢٤) بوركار *Burkhardt* « تأملات في تاريخ العالم » *Weltgeschichtliche Betrachtungen* . ص ٢ .
- (٢٥) لامبرخت في كتاب « منهج تاريخ الحضارة » ص ٦٦ .
- (٢٦) انظر ص ٨٧ .
- (٢٧) انظر (بوركار ، المرجع السابق ص ٦٢ .
- (٢٨) انظر خطاب إلى « فرسفيوس » *Fresenius* برلين في ٩٩ يولية سنة ١٨٤٢ في رسائل ياكوب بوركار ، ص ٤٨ *Jakob Burckhardt Briefe* .
- (٢٩) نفس المصدر ص ٦١ .
- (٣٠) لامبرخت *Lamprecht* المقدمة ص ٧١ — ٦٩ من « المعرفة التاريخية الحديثة » .
- (٣١) لامبرخت في « منهج تاريخ الحضارة » ص ٦٠ ، ص ٣٥ .
- (٣٢) المرجع السابق ص ٢١ .
- (٣٣) « لامبرخت » المقدمة — ص ٦٩ .

- (٣٤) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة » .
 (٣٥) نفس المصدر ص ٩٨ .
 (٣٦) لامبرخت « منهج تاريخ الحضارة » ص ٣٨ .
 (٣٧) لامبرخت Lamprocht « الناية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية » *Alte Und neue Richtungen* ص ٣٨ .
 (٣٨) نفس المصدر ص ١٩ .
 (٣٩) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة » ص ١١٤ .

(٧) تأثير تاريخ الدين على مثل المعرفة التاريخية :

- (١) لامبرخت « الناية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية » ص ٤ .
 (٢) انظر ص ٥٩ .
 (٣) انظر بوركار Burckhardt عن « السلطات الثلاث » *Von der drei Potenzen* ص ٢٠ .
 (٤) انظر « بيل » K. Jöel في « ياكوب بوركار فيلسوف التاريخ » Jakob Burckhardt *als Geschichtsphilosoph* ص ١٠٥ .
 (٥) انظر ص ٣ — ٤ — ٥ .
 (٦) انظر بصفة خاصة كتاب هررد « Herder » « وثائق قديمة في تاريخ الإنسان » *Alte te Urkunde der Menschengeschichte* في مؤلفاته الكاملة الجزء السادس ص ١٩٥ .
 (٧) انظر « هامان » Hamann « خطابات هررد إلى هامان في مايو سنة ١٧٧٤ مجموعة الخطابات الجزء الخامس » ص ٧١ .
 (٨) انظر « شلنج » F. W. J. v. Schelling مقدمة في فلسفة الأساطير *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* في مؤلفاته الكاملة الجزء الأول صفحات ٢٠٧ — ٢٢١ .
 (٩) انظر كلسير Cassirer في « فلسفة الصور الرمزية » *Philosophie der symbolischen Formen* الجزء الثاني عن « التفكير الأسطوري » ص ٦ .
 (١٠) شلنج نفس المصدر ص ٥٦ .
 (١١) نفس المصدر ص ٥٩ .

(١٢) نفس المصدر ص ١٩٣ .

(١٣) انظر « دلتاي » W. Dilthey « تاريخ فترة شباب هيجل »

Die Jugendgeschichte Hegels.

في مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ص ٥٥ .

(١٤) انظر مؤلفات « فترة الشباب في اللاهوت لهيجل » .

Hegels theologische Jungendschriften.

(١٥) « شتراوس » D. F. Strauss « في « حياة عيسى بحث قديم »

Das Leben Jesu Kritisch bearbeitet.

(١٦) ذكر اسم « شتراوس » مرة واحدة في يوميات رينان ، ولا شيء في المدخل .
أن مؤلفات شتراوس قد أثرت على التطور الفكري لرينان . انظر من أجل أي تفصيلات
أخرى إلى كتاب « فالتر كيخلر » Walther Kückler « لرنست رينان الفكر والفنان »
ص ٧١ .

Ernst Renan : " Der Denker und der Künstler " .

(١٧) لرنست رينان « E. Renan » « ذكريات الطفولة والشباب »

" Souvenirs d'enfance et de jeunesse "

(١٨) ومن أجل أي تفصيلات أخرى انظر كيخلر « Kückler » المرجع السابق ص ٧٣ .

(١٩) لمرة أي بيانات أخرى عن هذه الصداقة انظر الخطابات بين رينان وبرتلو
« Borthelot » . ترجمت إلى الإنجليزية بواسطة « L. O. Rourke » تحت عنوان « خطابات
من الأماكن المقدسة » letters from the Holy land .

(٢٠) انظر ماير « H. Meier » « في حدود الفلسفة »

" An der Grenze der Philosophie " ص ٢٧٠ .

(٢١) شتراوس المرجع السابق الجزء الأول ص ١٨٥ .

(٢٢) نفس المصدر الجزء الأول ص ٨٧ .

(٢٣) نفس المصدر الجزء الثاني ص ٧٤٠ .

(٢٤) نفس المصدر الجزء الأول ص ٩٥ .

(٢٥) رينان « E. Renan » في كتاب « حياة عيسى » « Das Leben Jesu » الترجمة
الألمانية ص ٢٥٠ .

(٢٦) نفس المصدر ص ٢٥٦ — ٢٦٥ .

(٢٧) « رينان » « E. Renan » في مشكلات معاصرة .

Questions contemporaines.

(٢٨) انظر ص ٢٠ .

(٢٩) انظر كيخلر « Kückler » المرجع السابق ص ٢٠٤ .

(٣٠) مونو G. Monod : في أعلام التاريخ : رينان وتين وميشيه *
les Maitres de l'histoire; Renan, Taine, Michelet.

ص ٧٧ .

(٣١) ذكرها جورج برانيس « George Brandès » في « لرنست رينان ، الإنسان ومؤلفاته »
Ernest Renan Mensch und werke.

(٣٢) انظر كيختر « Kuchler » قس المصدر ص ٤٩ .

(٣٣) انظر موسسن ص ٢٦٠ ، وانظر بوركار ص ٢٨٩ .

(٣٤) فيستل دي كولانج Fustel de Coulanges تاريخ النظم السياسية في فرنسا القديمة *
Histoire des institutions politiques de l'ancienne France.

الجزء الأول .

(٣٥) انظر « فيتر » في تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة .

Geschichte der neuen Historiographie.

ص ٥٦١ .

(٣٦) فيستل دي كولانج Fustel de Coulanges « المدينة القديمة »
la cité antique الجزء الثالث ص ١٥٢ (دراسة في المبادئ والقوانين والنظم في اليونان والرومان) .

(٣٧) قس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الحادى عشر ص ٢٥٤ .

(٣٨) قس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الثالث ص ١٥٤ .

(٣٩) انظر جوش Gooch في « التاريخ والمؤرخون في القرن التاسع عشر »

History & Historians in the Nineteenth Century.

ص ٢١٣ .

(٤٠) كولانج « Coulanges » قس المصدر ، الجزء الثانى ، الفصل التاسع ص ١٠٦ .

(٤١) في المخطوط الألمانى عبارة ناقصة تضرر الحصول عليها .

(٤٢) كولانج ، قس المصدر الجزء الثالث ، الفصل الثانى عشر ص ٢٦٦ .

(٤٣) قد أضيفت كلمة إيمان ، وهى تامة فى النص .

(٤٤) كولانج ، قس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الثامن ، ص ١٩٧ — الفصل الحادى عشر ص ٢٢٦ .

(٤٥) قس المصدر ، الجزء الأول ، الفصل الثانى ، ص ٢٨ .

(٤٦) انظر « جويرو » D. Guiraud : فى كتاب فيستل دي كولانج « Fustel de Coulanges »

الجزء الثالث ، الفصل الثالث ص ٢٨٠ .

(٤٧) انظر « جويرو » Guiraud للمصدر السابق ص ٢٠٠ .

(٤٨) قد أبدى هذه الفكوك « أربوا » H. D. Arbois ، في كتابه « وسيلتان لكتابة التاريخ »

Deux Manières d'écrire l'histoire.

(٤٩) كولانج « Coulanges » في أبحاث جديدة حول بعض مشكلات التاريخ

Nouvelles recherches sur quelques problèmes d'histoire.

ذكرها جويرو « Guiraud » في نفس المصدر ص ٢٢٢ .

(٥٠) لمرفة الصلاة بين ديكرت ويكون وكولانج . انظر جويرو المصدر السابق ص ٨٠ ،

ص ١٦٢ .

(٥١) انظر كولانج « Coulanges » تاريخ النظم السياسية في فرنسا القديمة

Histoire des institutions politiques de l'ancienne France.

ص ٣٣ — ٦٩ .

ذكرها « جويرو » في نفس المصدر ص ١٨٦ .

(٥٢) انظر « سنوبس » C. Seignobos « ما يخص فستيل دي كولانج » في سلسلة تاريخ اللغة الفرنسية وآدابها . الجزء الثامن ص ٧٨٥ .

Histoire de la langue et de la littérature Française.

وفي الموضوع المثير الحاس بأن الوثائق المزيفة ليست مجردة تماماً من القيمة التاريخية ، وأنها ربما تزودنا بمعلومات هامة .

من أجل التفاصيل الهامة انظر كتاب « كولانج » ، الملكية الفرنسية « La Monarchie

France » ص ١٢ .

وقد قبل هذا الرأي بمصارعة شديدة . انظر كتاب « داربوا ديجويان فيل »

« Deux manières d'écrire » d'Arbois de Jubainville « وسيلتان لكتابة التاريخ »

l'histoire ، الفصل المسمى فستيل دي كولانج والوثائق المزيفة ، ص ١٧٨ .

(٥٣) انظر « روده » E. Rohde

« النفس وعبادة الروح والاعتقاد في الخلود عند اليونانيين »

Psyche, Seelen Cult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.

(٥٤) انظر سنوبس المصدر السابق ص ٢٨٧ .

(٥٥) انظر الفصل الخامس « بمباحثات فستيل دي كولانج » في كتاب « جويرو » السابق

ذكره . ص ١٤٥ .

(٥٦) انظر روبرتسن سميت « Robertson Smith » « محاضرات في دين الساميين »

« R. R. Marett » « ماريت » Lectures on the Religion of the Semites « مدخل إلى الدين » Threshold of Religion.

واظفر كذلك كتاب « كاسير » فلسفة الصور الرمزية .

Philosophie der Symbolischen Formen.

• ٢٧٠ ، ٥٠ •

(٥٧) أوزير ، Ueener « أسماء الله » « Götternamen »

(٥٨) Quid vestae cultus in institutis veterum privati publicisque valuerit .

(٥٩) « المدينة القديمة » الجزء الأول ، الفصل الثالث • ٢٧٠

(٦٠) انظر تفاصيل أخرى عن نظرية « أوزير » في كتاب كاسير « الله والأساطير »
Sprache und Mythos في الفصل المسمى « مقال حول نظرية أسماء الله » وكذلك فلسفة
الصور الرمزية Philosophie der symbolischen Formen الجزء الثاني . • ٢٤٦ •

(٦١) « المدينة القديمة » la cité antique الجزء الثاني — الفصل الخامس • ٥٨ •
الجزء الرابع ، الفصل الأول • ٢٦٩ •

(٦٢) انظر رأى فيتر « Factor » في المصدر • ٢٣ •

واظفر « سنوبوس » Seignobos « الذى اتفق آراءه فسيقول دى كولاج في مسائل أخرى
قدماً لاذا — في المصدر • ٢٨٦ •

(٦٣) انظر سنوبوس « Seignobos » في المصدر • ٢٨٠ •

(٦٤) انظر « جويرو » Guiraud « في المصدر • ٢٨٨ •

(٦٥) في المصدر • ٢٢٥ •

الفهرس

الصفحة

- ١ - بروغ النزعة التاريخية : هرر ٣
- ٢ - الروماتيكية وبداية العلم النقدي للتاريخ نظرية الأفكار التاريخية : نيور ورائكه وهمبولت ١٥
- ٣ - الوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخية : تين ٣٩
- ٤ - النظرية السياسية والدستورية كأساس للكتابة التاريخية : مومسن ٥٦
- ٥ - التاريخ السياسي وتاريخ الحضارة : بوركار ٦٨
- ٦ - نظرية النماذج السيكلوجية في التاريخ : لامبرخت ٩٠
- ٧ - تأثير تاريخ الدين على مثل المعرفة التاريخية : شراوس ،
رينان ، فيستل دى كولانج ١٠٨
- ملاحظات ١٥٣

طبعة دار التأليف

• شرح يعقوب بن مائة بمصر تميمون : ٢١٨٢٥



Bibliotheca Alexandrina



0694689